PLOTIN

TOME I

Il a été tiré de cet ouvrage :

200 exemplaires sur papier pur fil Lafuma
numérotés à la presse de 1 à 200.

COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

PLOTIN

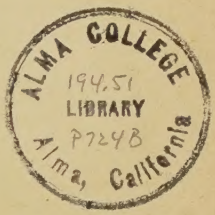
ENNÉADES

I

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT

PAR

ÉMILE BRÉHIER
Professeur à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.



PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL
1924
Tous droits réservés.

32128

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique, qui a chargé M. A. Puech d'en faire la revision et d'en surveiller la correction en collaboration avec M E. Bréhier.

INTRODUCTION

I

LA VIE DE PLOTIN

C'est après 298 que Porphyre, le disciple et l'éditeur de Plotin, écrivit la vie de son maître[1]. Porphyre était alors âgé d'au moins 68 ans, et Plotin était mort depuis 28 ans. Porphyre avait vécu auprès de lui pendant cinq ans, à partir de l'année 263, alors que Plotin était déjà âgé de 58 ans. C'est donc à des confidences, déjà recueillies depuis fort longtemps, qu'il doit les renseignements qu'il nous donne sur la période antérieure à l'arrivée de Plotin à Rome (245)[2]; pour la période qui s'écoule de cette date jusqu'en 263, il les a complétés par le témoignage des plus anciens disciples de Plotin, et particulièrement d'Amélius[3].

La biographie de Porphyre, qui est à peu près notre unique source[4], nous fait donc connaître très imparfaitement le milieu d'où sortit Plotin, et ses années de formation intellectuelle. Il naquit à Lycopolis en 205 d'une famille

1. *Vie de Plotin*, 23.
2. *Ibid.*, ch. 2, fin.
3. *Ibid.*, 3, 38.
4. Le seul renseignement à y ajouter est un détail de la notice de Suidas qui nous apprend que Plotin est né à Lycopolis, en Égypte.

sans doute suffisamment aisée, puisque nous le voyons, à l'âge de huit ans, fréquenter chez le grammatodidascale, où l'on apprenait, avec la lecture, l'écriture et le calcul, et où on lisait des extraits des poètes.

Sa vocation philosophique aurait été assez tardive ; elle se serait décidée à l'âge de vingt-huit ans, par une sorte de brusque révélation, la première fois qu'il entendit, à Alexandrie, le cours du platonicien Ammonius [1]. Ce récit de Porphyre n'a rien d'invraisemblable. Sans doute, Plotin n'attendit pas cet âge pour s'initier aux théories philosophiques ; les thèmes philosophiques étaient à la mode, et ils pénétraient toute l'éducation rhétorique d'alors, comme on le voit par les dissertations de Maxime de Tyr ou les discours d'Ælius Aristide. Mais les philosophes véritables, depuis Épictète et même depuis Philon d'Alexandrie, se sont toujours opposés à cette façon superficielle de comprendre la philosophie comme une simple matière d'enseignement. Elle doit changer l'âme tout entière et donner naissance à un genre de vie nouveau ; c'est l'affaire non pas de l'écolier, mais de l'homme déjà mûr, capable de prendre une décision qui donnera à sa vie une orientation nouvelle. L'entrée de Plotin dans l'école d'Ammonius n'est donc pas une simple adhésion à des doctrines platoniciennes, c'est plutôt, malgré toutes les différences qui sautent aux yeux, l'équivalent de la conversion de saint Augustin.

La philosophie ainsi comprise n'est point du tout un genre littéraire qui s'adresse au grand public ; Ammonius n'écrit pas, pas plus que n'ont écrit Musonius ou Épictète ; il se contente, comme eux, de former les âmes et d'exercer une influence spirituelle. Le philosophe n'est pas un méditatif solitaire qui expose ensuite à tous le résultat de

1. Chap. 3.

ses pensées ; c'est le centre d'une association de quelques élus, dont l'éducation spirituelle se fait par l'influence directe de la parole. Il s'en faut d'ailleurs de peu, comme l'on sait, que nous n'ayons perdu également l'enseignement de Plotin, qui, jusqu'à cinquante ans, n'écrivit pas plus que son maître.

Une pareille manière de comprendre la philosophie exigeait, entre maîtres et disciples, une intimité qui allait parfois jusqu'à la communauté de vie. Nous n'avons pas la preuve que les disciples d'Ammonius menaient la vie commune, mais le cas était fréquent à Alexandrie[1], et il est fort probable que les exemples de *syssities* que Plotin avait sous les yeux, ne sont pas restés sans influence sur lui.

Nous ne savons rien de positif sur l'enseignement d'Ammonius[2]. Tout au moins pouvons-nous en saisir un trait extérieur et fort important ; c'est une initiation à une vie spirituelle supérieure, réservée à un nombre restreint de disciples. La preuve, c'est la promesse que se firent mutuellement les trois disciples d'Ammonius, Herennius, Origène et Plotin, de tenir secrète la doctrine de leur maître[3] ; cette promesse, qui d'ailleurs ne fut pas tenue, n'est pourtant pas l'équivalent du secret imposé à l'initié aux mystères. Rien ne nous dit qu'Ammonius

1. Voyez deux exemples de ces associations de philosophes à Alexandrie au IIe siècle, dans Mariano San Nicolo, *Ægyptisches Vereinwesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*. Munich, 1913, pp. 196, 197. De plus Dion Cassius (77, 7) nous parle des συσσίτια des péripatéticiens à Alexandrie au temps de Caracalla, c'est-à-dire à l'époque de la jeunesse de Plotin.

2. Cf. la discussion entre Zeller, *Archiv für die Gesch. d. Philosophie* VII, p. 297 et Arnim, *Rheinisches Museum* XLII, p. 276, à propos d'un texte de Némésius, *de nat. hom.*, ch. 2 et 3, qui date du Ve siècle. Arnim pense à tort qu'il reproduit la doctrine authentique d'Ammonius.

3. Chap. 3.

lui-même imposa cette obligation à ses élèves. Peut-être seulement leur recommandait-il, à la manière d'Épictète[1], d'être très réservés, et de ne pas faire ostentation de leur philosophie. Tous les vrais philosophes de l'époque de l'empire ont voulu éviter à tout prix que la philosophie versât dans la sophistique d'apparat et perdît sa haute signification, à être communiquée aux indignes.

Il n'en reste pas moins que ce secret, que les disciples d'Ammonius s'imposèrent, prouve que sa doctrine n'était pas, à leurs yeux, la simple exégèse d'une doctrine classée, comme le platonisme, l'aristotélisme ou le stoïcisme ; on ne comprendrait pas une pareille obligation de la part de ceux qui, vers la même époque ou peu avant, suivaient les cours des obscurs diadoques de Platon, qui continuaient à enseigner le platonisme à Athènes, ou bien des disciples des commentateurs déjà nombreux d'Aristote[2].

Il est plus probable que, dans l'école d'Ammonius, la préoccupation de la vie spirituelle et de la purification de l'âme était chose bien autrement importante que la culture intellectuelle pour elle-même. On n'y envisageait les doctrines qu'à titre de ferment spirituel, et on y trouvait peut-être ce genre tout particulier d'éclectisme que nous rencontrons à coup sûr chez Plotin, et qui consiste non à juxtaposer, mais à transformer les doctrines empruntées aux écoles philosophiques les plus différentes pour les faire servir à l'avancement de l'âme. Les disciples qui entrent dans des écoles telles que celles d'Ammonius ou de Plotin ne sont pas des novices, mais des hommes déjà instruits, qui viennent parfois d'écoles étrangères au pla-

1. *Entretiens* II, 2, 15-19.

2. Voyez le tableau d'ensemble donné par Longin, dans Porphyre, *Vie de Plotin*, ch. 20.

tonisme et qui n'ont plus rien à apprendre des éléments, mais veulent se perfectionner[1].

Aussi l'on restait longtemps près de ces maîtres, qui étaient beaucoup plutôt des guides spirituels que des professeurs. Plotin séjourna onze ans à l'école d'Ammonius. A ce moment (242), il se produit une crise dans sa vie. Il quitte Alexandrie, et suit l'armée de l'empereur Gordien qui a chassé les Perses de Syrie et poursuit vers l'Est le roi Sapor. Ainsi, plusieurs siècles auparavant, des philosophes avaient accompagné Alexandre. Il a comme eux l'espoir, grâce à la marche victorieuse des armées romaines, de pénétrer dans ces pays orientaux, où il pourra prendre une connaissance directe de la pensée philosophique des Perses et peut-être de l'Inde. Espoir bientôt déçu : le jeune empereur est battu en Mésopotamie ; Plotin se réfugie à Antioche, et passe ensuite à Rome, où il va désormais résider.

Cet épisode est significatif. Un Alexandrin, d'esprit ouvert et curieux, avait des occasions d'entrer en contact avec les peuples les plus divers de l'Orient ; il habitait dans une ville qui était sur la route de Rome à l'Inde. Aussi pouvait-il difficilement croire que les Hellènes détinssent le dernier mot de la sagesse. Depuis longtemps, il ne manquait pas d'esprits qui doutaient de l'autonomie de la philosophie grecque[2]. A l'époque de romantisme, où vécut Plotin, le barbare était à la mode, comme l'homme de la nature au XVIII^e^ siècle, et le moyen âge au XIX^e^. En particulier, il n'est pas de traité de morale popu-

1. Porphyre a trente ans quand il entre à l'école de Plotin ; il a déjà écrit et a suivi l'enseignement de Longin (cf. Bidez, *Vie de Porphyre*. Gand, 1913). Amélius y entre en 247, après avoir suivi longtemps l'enseignement du stoïcien Lysimaque.

2. Cf. Diogène Laërce, *Vie des Philosophes*, préface : « On dit que la philosophie a commencé par les Barbares ».

laire qui ne donne en exemple les gymnosophistes indiens ; les notices sur les Brahmanes se font nombreuses depuis Strabon ; les aventures légendaires d'Apollonius de Tyane se déroulent en partie dans l'Inde. Plotin a donc pu pressentir qu'il y avait dans ce pays une source originale de vie spirituelle et qu'elle pouvait et devait s'intégrer à la tradition hellénique telle qu'il la comprenait[1].

Comment cet Alexandrin inconnu et modeste, qui se refuse au tapage des conférences à effet, qui hésite d'abord à communiquer oralement ses doctrines, qui hésite plus longtemps à écrire, devint-il peu à peu le chef spirituel qui comptait parmi ses adeptes non seulement des philosophes de profession, comme Porphyre et Amélius, mais des mondains, des sénateurs et jusqu'à l'empereur Galien lui-même et sa femme Salonina ? Quel attrait singulier exerçait-il, comme sans le vouloir, sur tous ceux qui l'approchaient ?

Ce succès n'est dû à aucun genre de réclame : sans doute, son cours était ouvert à tous[2] ; mais ceux qui y entraient dans l'espoir d'entendre des discours d'apparat étaient fort déçus[3]. Il ne prétendait non plus apporter de la terre mystérieuse de l'Égypte aucune révélation nouvelle ; il y a même chez lui un trait profondément rationaliste qui l'éloigne de toutes les superstitions qui fleurissent autour de lui. L'imagination surchauffée des gnostiques, qui peuplent d'Éons le monde supra-sensible, les fantaisies débridées des astrologues qui mettent dans

1. Je sortirais du cadre de cette préface, où je veux seulement caractériser la personne de Plotin, en insistant sur les points de contact entre Plotin et l'Inde ; je me permets de renvoyer le lecteur à la *Revue des Cours et Conférences*, 15 juin 1922.

2. 1, 13.

3. Cf. l'amusante anecdote de la fin du chap. 13 ; cf. aussi chap. 18, 4.

les astres des sentiments humains[1], le trouvent profondément antipathique. Le crédule Porphyre ne comprend pas l'ironie, pourtant évidente, avec laquelle il traite les jeteurs de sort, les évocateurs de démons, et les dévotions un peu trop nombreuses, à son gré, auxquelles le conviait son disciple Amélius[2]. Ni rhéteur, ni thaumaturge, il ne vise pas à conquérir la foule[3]. Son action se limite à un cercle restreint de gens distingués qui ont pour lui un attachement enthousiaste.

S'il a réussi, c'est qu'il possédait éminemment les qualités d'esprit et de cœur que toutes les classes de la société romaine demandaient à un directeur de conscience. Il est, avec les traits particuliers de son génie, le véritable continuateur d'un Musonius, d'un Sénèque, d'un Épictète, d'un Démonax. Ce n'est ni un ermite ni un inspiré, c'est un authentique sage de la Grèce. Le recueillement et la vie intérieure ne brisent nullement en lui le goût des vertus pratiques ; ils lui donnent plutôt un sûr point d'appui, de la même manière que, dans sa vision de l'univers, le monde sensible, loin d'être exclu par le principe suprême, en est au contraire une conséquence nécessaire. L'homme arrivé à la vie divine « connaîtra les vertus inférieures, et possédera toutes les qualités qui en dérivent ; à l'occasion il agira conformément à ces vertus[4] ».

Assurément, il n'y a pas, dans son milieu, la santé morale et l'équilibre qu'on trouve dans l'école d'Épictète.

1. *Enn.*, II 9 et II 3.

2. Cf. tout le chapitre 10. La réponse de Plotin, à propos du jeteur de sort, est une raillerie. Le traité III, 4, écrit à propos de l'incident raconté dans ce chapitre sur l'évocation de son démon, est un effort pour tirer quelque chose de raisonnable des croyances démonologiques. Cf. aussi, II 9, 14, ce qu'il dit de la possession démoniaque.

3. Voyez le mépris que lui inspiraient la propagande populaire des gnostiques, et les moyens de cette propagande II 9, 14.

4. *Enn.* I 2, 7.

On y voit des symptômes inquiétants de fatigue et d'usure nerveuses. Le thème constant de la prédication plotinienne, « la fuite du monde », a une parenté singulière avec cette « fugue de la vie », ce besoin continuel de changer de place, « d'aller n'importe où, pourvu que ce soit hors du monde », qui sont, d'après le Dr Pierre Janet[1] les caractères du syndrome mélancolique. La manière assez brusque dont Plotin a quitté Alexandrie pour n'y plus revenir, le détachement complet de sa famille et de son pays[2] trouvent peut-être leur cause dans cet état nerveux. Il était naturellement entretenu par le déplorable régime qu'il suivait. Non seulement il s'abstenait de manger de la viande, comme un pythagoricien, mais il ne prenait pas les précautions hygiéniques les plus élémentaires[3]. Ajoutez le surmenage intellectuel, qui était fréquent dans l'école[4] ; cette méditation toujours tendue[5], qui se manifeste dans un style où la pensée court sans relâche et plus vite en quelque sorte que la parole, l'absence de sommeil qui en résulte altèrent à la longue la santé. Lorsque Porphyre connut Plotin, il avait l'estomac délabré, la vue très faible. Il fut atteint d'un mal de gorge chronique et d'une maladie de la peau. Mais pardessus tout, il a une certaine complaisance, elle-même morbide, pour les états maladifs. « Il faut que l'homme diminue et affaiblisse son corps, afin de montrer que l'homme véritable est bien différent des choses extérieures... Il ne voudra pas ignorer complètement la maladie ; il voudra même faire l'expérience de la souf-

1. *Revue Philosophique*, 1922, p. 438.
2. *Vie de Plotin*, ch. 1.
3. Cf. les détails, ch. 2 début.
4. Cf. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 52, et les travaux d'Amélius, ch. 3 fin.
5. Chap. 8.

france[1]. » Ce singulier testament philosophique (ce passage est tiré d'un des derniers écrits de Plotin) dépasse l'indifférence stoïcienne, puisqu'il va jusqu'à désirer la douleur.

Malgré ces traits fort sombres, Plotin garde bien la physionomie d'un directeur de conscience. Il en a la bonté intelligente qui ne se laisse pas duper, l'ouverture de cœur pénétrée de raison. Il ne faut pas oublier que la direction personnelle qui s'étend jusqu'aux détails matériels de la vie, est, à l'époque romaine, la grande affaire du philosophe, dont l'activité professionnelle est subordonnée à cette tâche. On attend de lui tous les services. Il y faut une grande connaissance des hommes[2], accompagnée de beaucoup de tact. Qu'il vérifiât les comptes de tutelle des enfants orphelins que les parents lui avaient confiés à leur mort, qu'il s'occupât de leur éducation[3], ou qu'il arrêtât, par ses conseils, Porphyre qu'il vit un jour sur la pente qui conduit au suicide[4], il était toujours tout à tous. Ce méditatif à l'esprit si tendu, avait un grand fond de bon sens humain. C'est sans doute à des gens qui s'étonnaient de voir un philosophe comme lui prendre tant de soin des intérêts matériels des orphelins à lui confiés, qu'il répondit qu'après tout, ces enfants, eux, n'étaient pas des philosophes. Et comme il voyait que la dépression nerveuse dont souffrait Porphyre avait pour cause la fatigue et le surmenage, il ne lui fit aucune prédication, mais lui conseilla de changer d'air. Ainsi on le voit toujours s'adapter à la vie réelle, sans être dupe d'aucune formule[5].

1. *Enn.*, I 4, 14.
2. Cf. ch. 11, début.
3. Ch. 9.
4. Ch. 11.
5. Aussi le prenait-on souvent pour arbitre, ch. 9, fin.

Son enseignement répond aussi aux nécessités de la direction des âmes. L'exposé suivi d'une doctrine que l'on monte pièce à pièce n'est pas son affaire ; on ne trouve pas de tel exposé dans les *Ennéades,* et les historiens ont dû en tirer un par des rapprochements de textes. Il lui faut pour parler (et par conséquent pour écrire, puisque ses écrits, nous le verrons, reproduisent sa parole) une instigation extérieure, quelqu'un qui ait besoin d'être convaincu. « Si Porphyre ne me questionnait pas, répond-il à un auditeur qui lui demandait de faire une conférence suivie, je n'aurais pas d'objections à résoudre, et je n'aurais rien à dire qui pût être écrit. » Il ne parle pas pour un auditoire inconnu, mais pour un cercle d'amis qui lui ont demandé d'éclairer leur pensée. Aussi écrit-il la suite de ses traités sans plan préconçu, et « selon les sujets qui se présentent ». De là encore l'importance qu'il attache, après avoir prouvé ses thèses par des argumentations en forme, à provoquer la conviction dans l'âme de ses auditeurs[2]. Il se rend compte que, en matière de vie spirituelle, le raisonnement n'est pas seul intéressé ; il lui faut encore faire partager sa passion[3]. Il ne trouvait jamais trop d'enthousiasme chez ses disciples[4].

La direction de conscience, dans le paganisme, n'a jamais pu prendre le caractère populaire et universel qu'elle devait prendre dans le christianisme. Elle est liée à des doctrines philosophiques, qui étaient trop subtiles et délicates pour ne pas être le privilège des classes instruites et aisées ; elle implique une sorte d'aristocratisme intellectuel dont l'esprit de Plotin est lui-même profon-

1. Chap. 13, fin.
2. *Enn.*, V 3, 13.
3. Ch. 14, début.
4. Ch. 15, début.

dément imbu[1]. Tous les tenants de l'hellénisme, à la fin de l'antiquité, semblent avoir appartenu à une bourgeoisie riche et voyageuse, et fière d'une culture qui la distinguait[2]. Le milieu où enseigne Plotin est un milieu de gens affinés par la culture et par la vie mondaine : des médecins, comme Eustochius, Paulin et Zéthus, un poète comme Zoticus, un ancien rhéteur devenu banquier, Sérapion, des sénateurs comme Marcellus Orontius, Sabinillus, Rogatianus, qui abandonna ses charges pour mener la vie d'un ascète[3]. Sa douceur et sa politesse lui gagnèrent la sympathie de femmes distinguées telle qu'Amphiclée, ou cette Gémina dans la maison de qui il vivait[4]. Derrière ces amis fervents se presse, il est vrai, une foule d'auditeurs[5] dont beaucoup sont sans doute de simples curieux, attirés par la renommée grandissante de Plotin[6]. Nous ignorons quelle fut, parmi eux, la place de ces gnostiques à la réfutation desquels Plotin attache une si grande importance[7]. Du moins le traité qu'il écrit dans l'intention de rompre avec éclat avec ces gens « qui se disaient ses amis[8] » permet-il de croire que ces gnostiques, sous le couvert de ressemblances doctrinales, se livraient à la propagande dans cette école ouverte à tous.

L'intimité, ainsi défendue par Plotin contre les attaques extérieures, était complète dans le cercle d'amis. Non pas qu'il fût toujours bien compris : sa pensée intime échap-

1. Cf. *Enn.*, II 9, 9, 10. Un de ses griefs contre les gnostiques, c'est le caractère populaire de leur propagande ; *Enn.*, II 9, 14.
2. Cf. par exemple le mépris tout aristocratique de Jamblique pour le cynisme populaire (Eunape, *Vitae Sophist.*, 460, 32 éd. Didot).
3. Chap. 7.
4. Chap. 9.
5. Chap. 7, début.
6. Tels que Thaumasius, ch. 13, fin.
7. Ch. 16.
8. II 9.

pait quelquefois à Porphyre[1]. S'il en était ainsi des professionnels, comment des amateurs auraient-ils pu la saisir tout à fait? D'autant qu'il ne tient pas grand compte des difficultés élémentaires, et déteste traiter les sujets rebattus[2]: son école est aussi peu que possible, une maison d'enseignement. Lorsqu'il y voyait un nouveau venu digne d'intérêt, il confiait à des disciples plus anciens et déjà exercés le soin de l'initier aux détails de sa doctrine[3]. Son action devait donc être autant ou plus encore personnelle que doctrinale; le lien des esprits n'en était que plus solide.

Pourtant Plotin rêvait mieux et plus que ces réunions au milieu du tumulte de Rome. Il songea[4] à fonder en Campanie une cité de philosophes, qui serait régie par les lois de Platon, et où il devait se retirer avec ses amis. Malgré la forme utopique qu'a prise ce projet, il faut y voir pourtant, semble-t-il, plus qu'une survivance archaïque. La philosophie, étant une manière de vivre autant qu'une recherche intellectuelle, ne pouvait atteindre son but dans des écoles qui, après tout, ne sont pas extérieurement bien différentes de celles des rhéteurs et des sophistes. Le désir d'une vie conventuelle et régulière, qui permet de réaliser une vie spirituelle plus complète, n'a pas seulement des origines chrétiennes; il n'est pas du tout impossible que Plotin ait connu la description des couvents d'Esséniens et de Thérapeutes, que donne Philon d'Alexandrie. C'est sans doute un couvent de ce genre qu'eût été Platonopolis. Les quelques sages qui y auraient vécu dans la retraite auraient eu à leur

1. Ch. 10, 36.
2. Exemple V, 3, 25.
3. Ch. 18.
4. L'événement se place sous le règne de Galien, donc après 253, année où Galien fut associé à l'empire. Cf. chap. 12.

service, comme dans la *République* de Platon et selon les vues de Plotin lui-même[1], une troupe d'artisans et de cultivateurs[2]. La cité platonicienne devenue couvent, c'est sans doute la meilleure et la plus plaisante illustration de la différence entre le platonisme et le néoplatonisme. Le projet échoua d'ailleurs. Il y fallait l'assentiment de l'empereur ; et bien que Plotin, par ses relations, eût accès auprès de lui, bien que Galien et sa femme Salonine eussent pour lui, au dire de Porphyre, beaucoup d'estime et de respect, les administrateurs qui les entouraient n'eurent sans doute pas beaucoup de peine à leur montrer que Plotin n'avait pas les qualités d'un fondateur de villes.

Quand Plotin désirait donner à son école un séjour plus stable et définitif, il voyait peut-être la difficulté qu'il y avait à maintenir longtemps autour de lui la société qu'il avait formée, dans les conditions de vie de la grande ville. Il sentait parfois des résistances chez ses meilleurs disciples qui continuaient à s'occuper qui des affaires publiques qui d'affaires d'argent, et refusaient de se donner tout à lui. Ce sentiment était justifié. L'œuvre de Plotin, au point qu'elle avait atteint, ne pouvait être durable ; elle reposait tout entière sur sa personne, ou mieux sur sa santé et sur son activité. C'est par une influence personnelle et constante qu'il réussissait à retenir des gens dont les caractères s'accordaient peut-être mal[3], et qui avaient bien d'autres intérêts que des intérêts spirituels. Le maître vient-il à s'affaiblir ou à être malade, l'unité du groupe est atteinte. C'est là, semble-t-il, la

1. *Enn.*, II, 9, 9, 10.

2. La cité devait comprendre, avec une ville campanienne ruinée, qui serait restaurée, le « territoire avoisinant ».

3. Porphyre parle avec peu de sympathie de plusieurs personnes de l'entourage de Plotin.

cause véritable de la crise de l'école, qui assombrit les dernières années de la vie de Plotin, après le départ de Porphyre (268). Ce vieillard presque aveugle, à la voix enrouée, à l'haleine fétide, aux membres couverts d'ulcères[1], n'avait plus aucun des attraits qui retenaient près de lui ses auditeurs. Ses disciples l'avaient abandonné, avant qu'il eût lui-même quitté Rome. La fidèle Amélius lui-même partit pour Apamée de Syrie dans des conditions que nous ne connaissons pas. Les traités que Plotin écrivit à ce moment[2] respirent la sérénité du solitaire, capable de « fonder sur lui-même l'assurance qu'il ne sera jamais atteint par le mal ». L'amitié n'ajoute rien au bonheur du sage, pas plus que le rayonnement du Bien n'ajoute à son essence. « Le sentiment d'amitié et de reconnaissance, c'est d'abord envers lui-même que le sage les éprouve; et, s'il témoigne de l'amitié aux autres, c'est en raison de sa clairvoyance intellectuelle. » Il est difficile de ne pas sentir en ces paroles l'écho de la solitude où Plotin vécut ses derniers jours. Retiré dans une villa de Campanie qui appartenait à un de ses amis, il fit sans doute appeler, en sentant venir la fin, son ami le médecin Eustochius, qui résidait à Pouzzoles, et qui n'arriva que pour assister à ses derniers moments (270).

II

LES *ENNÉADES*

Nous n'avons nullement l'intention d'étudier ici, même sommairement, la doctrine des *Ennéades*. Nous voulons seulement en étudier la forme littéraire, ce qui

1. Ch. 2, 13 sq.
2. Particulièrement I 4.

est d'une extrême importance pour en comprendre le contenu. On s'est longtemps attardé, depuis le XVI^e siècle, au système seul de Plotin, et ce n'est que récemment, avec Carl Schmidt[1], Heinemann[2] et Max Wundt[3] que l'on a prêté à la structure littéraire des *Ennéades* l'attention qui convenait.

La composition du recueil.

Sous sa forme actuelle, l'œuvre se compose de cinquante-quatre traités répartis en six groupes de neuf. Cette répartition se trouve pour la première fois dans l'édition d'ensemble que donna Porphyre après 298 et qui était seulement en préparation au moment où il écrivit la *Vie de Plotin*, comme il ressort des derniers mots de cette biographie. En éditant les œuvres de son maître, Porphyre tenait la promesse qu'il avait faite à Plotin. Jusque-là, les traités de Plotin avaient paru dans d'assez médiocres conditions. Les vingt et un premiers, écrits de 255 à 263 (chap. 4, 7-15) n'étaient reproduits qu'en nombre très restreint, pour être communiqués à des lecteurs de choix (chap. 6, 12) ; les copies en étaient assez rares, pour que Porphyre lui-même, dans un travail qu'il fit sur l'ensemble de l'œuvre de Plotin, n'ait pas eu en mains le premier de ces traités (ch. 26, 24). Plotin n'avait pas donné de titres à ces traités ; ce furent les lecteurs qui les désignèrent sous des titres différents dont certains prévalurent (ch. 4, 17)[4]. Les conditions de publicité durent changer un peu après l'arrivée de Porphyre dans l'école.

1. C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus* (Texte und Untersuchungen V, 4), Leipzig, 1901.

2. Fritz Heinemann, *Plotin*, Leipzig, 1921.

3. Max Wundt, *Plotin* (Studien zur Geschichte des Neuplatonismus, erstes Heft), Leipzig, 1919.

4. C'est pourquoi, dans l'édition porphyrienne, certains traités portent encore deux titres : I 5 et 7 ; II, 2, 4 et 9, etc.

D'abord, chaque traité n'était livré aux copistes qu'après avoir subi une revision matérielle, que Plotin confiait à Porphyre. Plotin, qui écrivait vite[1] et ne se relisait jamais à cause de la faiblesse de sa vue, avait d'ailleurs un parfait dédain pour les minutieux détails de la forme, et aussi quelques mauvaises habitudes de langage; Porphyre séparait les mots, mettait la ponctuation et corrigeait l'orthographe. Même après le départ de Porphyre pour la Sicile, Plotin continuait à lui envoyer ses traités, probablement pour les mêmes raisons. Ainsi les premiers lecteurs de Plotin n'avaient sous les yeux que des récensions revues par Porphyre. D'autre part, les copies paraissent avoir été, dès cette époque, beaucoup plus nombreuses et répandues, à mesure que la renommée de Plotin s'affirmait, puisque, par exemple, le chef officiel du platonisme, Euboulos, le diadoque de Platon à Athènes ne lui aurait sans doute pas écrit et envoyé ses propres ouvrages, s'il n'avait reçu des traités de Plotin.

Après la mort de Plotin, ses disciples tiennent à honneur de continuer cette publicité; Amélius fit faire des copies sur les originaux (ch. 20, 6-7) et les communiqua notamment à Longin[2]. Mais ce n'était pas une édition complète, puisque Longin, écrivant à Porphyre, lui demande les traités qu'Amélius ne lui a pas procurés (ch. 19, 30). Pourtant, avant l'édition porphyrienne, il avait paru une autre édition; Porphyre n'en dit mot, mais elle nous est connue par nos manuscrits; elle provenait d'Eustochios, le médecin de Plotin. Le scholie que

1. L'entraînement à une production rapide et peu soignée est un trait général de cette époque; on se vantait comme d'un tour de force d'écrire très vite. Cf. par exemple le début du traité de Plutarque, περὶ εὐθυμίας, et dans la *Vie de Plotin*, ch. 17, 29.

2. Longin croyait que ces copies étaient fautives, mais à tort, selon Porphyre, et parce qu'il ne comprenait pas la pensée du maître. Ch. 19, 21; ch. 20, 8.

portent presque tous nos manuscrits à *Ennéade* IV, 3, 29 contient sur cette édition un renseignement précieux : « Dans l'édition d'Eustochios, le deuxième livre du περὶ ψυχῆς va jusqu'ici, et là commence le troisième[1]. » Il en résulte que la coupure du περὶ ψυχῆς en trois traités (*Enn.*, IV, 3, 4 et 5) ne vient pas de Plotin lui-même, mais de ses éditeurs ; et lorsque, en effet, on considère que l'introduction du premier de ces trois traités porte évidemment sur l'ensemble, que la première phrase du second (chez Porphyre) n'a aucun sens si on ne la rattache à la dernière phrase du premier, on se convainc que cette coupure est tout à fait arbitraire.

C'est une raison d'accueillir avec scepticisme cette remarque de Porphyre : « J'eus la joie de trouver (dans le nombre des traités) le produit du nombre parfait six par le nombre neuf. » Cet enthousiasme pythagoricien est rendu possible par un soigneux découpage des traités. Il est d'autres traités dont la séparation est plus ou moins artificielle, les trois premiers de la sixième Ennéade, qui étudient les catégories, et les troisième et quatrième de la même Ennéade. Nos manuscrits nous donnent d'ailleurs une autre preuve de ces remaniements. Le très court traité qui est placé par nos éditions au début de la quatrième Ennéade y fait corps en réalité avec le dernier traité de la troisième. Ce dernier traité, intitulé *Considérations diverses* est composé de neuf développements assez courts et étrangers l'un à l'autre[2] ; il n'y a, d'après les manuscrits, aucune raison pour en isoler le petit traité

1. Cf. H. F. Müller, *Zur handschriftlichen Überlieferung der Enneaden des Plotinos*, *Philologus*, XXXVII, 3 ; XXXVIII, 2 (cf. *Hermes*, XIV, 1).

2. Cette collection de fragments ne pouvait d'ailleurs former un traité unique dans l'intention de l'auteur des *Ennéades*, et elle a dû être faite par Porphyre ou Eustochius.

sur l'essence de l'âme qui est dans nos éditions le premier de la quatrième Ennéade, et qui est en réalité la dixième des *Considérations diverses*. Pourtant, il en a été isolé ; la preuve en est que, dans presque tous nos manuscrits, il est répété comme un traité distinct, après celui que les manuscrits mettent en tête de la quatrième Ennéade, et qui occupe dans nos éditions la seconde place. Il est très vraisemblable qu'il n'a été isolé que par Porphyre, dans son désir d'arriver au nombre fatidique qu'il cherchait.

Chronologie.

Si Porphyre a classé les traités dans l'ordre où nous les voyons, c'est dans l'intention de faire ressortir la structure systématique de la doctrine de Plotin. On sent, dans ce procédé, la préoccupation d'un enseignement régulier qui devait aboutir, dans le néoplatonisme, aux grandes synthèses théologiques de Proclus. Il est évident qu'il n'a nullement atteint son but et ne pouvait l'atteindre, la pensée de Plotin allant, presque dans chacun de ces traités, jusqu'au fond même de la doctrine. Le premier de tous, en particulier, qui a été écrit l'un des derniers, est un des plus obscurs qui puissent se trouver pour qui débute dans la lecture des *Ennéades*, puisqu'il présente en général des raccourcis des doctrines exposées ailleurs.

Il nous serait beaucoup plus utile de connaître l'ordre chronologique des écrits. Porphyre nous l'a heureusement conservé dans sa *Vie de Plotin* (chap. 4, 5, 6). Il divise les traités en trois groupes, ceux qui ont été écrits avant, pendant et après son séjour auprès de Plotin (255-263, 263-268, 268-270). Personne n'a jamais contesté l'exactitude des renseignements de Porphyre, en ce qui concerne le groupement en trois catégories. Mais, récemment, Heinemann s'est demandé si, à l'intérieur de chacun de ces groupes, l'ordre indiqué par Porphyre était bien l'or-

dre chronologique réel. Notamment, n'y a-t-il pas quelque chance pour que les données de Porphyre au sujet du premier groupe des 21 traités, écrits avant qu'il ait connu Plotin, soient moins sûres que les indications qu'il donne sur le deuxième et le troisième groupes ?

Une pareille question n'est pas sans importance, puisque, comme le faisait déjà remarquer Gollwitzer[1], « les nombreuses citations de lui-même qui se rapportent à des passages antérieurs et à des matières à traiter prouvent que Plotin n'était pas indifférent à l'ordre dans lequel il fallait lire ses œuvres ». Cette observation doit beaucoup servir à l'interprétation des *Ennéades* : en plusieurs cas, nous pouvons saisir, par les indications mêmes de Plotin, comment un traité est issu d'un autre et donne naissance à l'idée d'un troisième[2]. L'étude critique de ces renvois devrait nous permettre aussi de résoudre la question de la chronologie. D'après Gollwitzer, ces renvois sont toujours d'accord avec les indications de Porphyre. Tout au contraire, Heinemann cite cinq exemples où elles se trouveraient en faute, ce qui suffirait en effet à rendre suspect l'ensemble de ces indications. Examinons-les : III, 6, 4 [25][3] renverrait à IV, 3 [26] et à IV, 4 [27]. Il nous paraît beaucoup plus simple d'admettre que Plotin renvoie au chapitre précédent où il a traité en détail des circonstances et de l'origine de chaque passion. — IV, 3, 25 [26] sur la définition de la mémoire renverrait à IV, 4 [27] et à IV, 6 [40] ; mais il est impossible que IV 3 renvoie à IV 4, puisque ces deux traités n'en forment en réalité qu'un seul, arbitrairement divisé, comme on l'a vu plus haut, par les éditeurs de Plotin ; d'ailleurs on

1. *Blätter für das Gymnasial Schulwesen* tome 36, 1900, p. 4 sq.
2. Cf. la notice à *Enn.* II 3.
3. Nous indiquons entre crochets la place du traité dans l'ordre chronologique indiqué par Porphyre, ch. 4, 5 et 6.

cherche vainement dans IV 4 et dans IV 6, cette « définition banale » de la mémoire à laquelle il est fait allusion ici. — La recherche annoncée VI, 3, 1 [43] sur la place des passions dans l'âme se rapporterait à IV 3-5, IV 6 et III 6 ; cette question y est en effet traitée ; mais elle est aussi développée dans I 1 [53], un traité qui a dû préoccuper Plotin d'avance, puisqu'il l'annonce également dans II, 3 [52]. — III, 7, 13 [44] annoncerait la critique du gnosticisme de II, 9 [32] ; et il est bien vrai qu'elle y fait allusion ; mais, d'après les termes, ce peut être comme à une étude déjà écrite (ἀλλὰ πρὸς τοὺς τοιούτους ἄλλος τρόπος λόγων). — Enfin la promesse faite VI, 1, 4 [41] et VI, 2, 13 [42] de s'occuper des nombres idéaux serait tenue VI, 6 [33] ; il y a dans ce texte une sérieuse difficulté, mais qui ne donnerait raison à Heinemann que s'il était complètement impossible de supposer que Plotin a pensé à un projet de traité qu'il n'a pas mis à exécution ; il faut remarquer, en effet, que dans l'ordre chronologique de Porphyre, le traité VI, 2 précède de très peu le moment critique où a sombré l'école de Plotin et après lequel les œuvres du vieux maître prennent un caractère presque exclusivement moral.

Il n'y a donc pas de raison positive de se défier de l'ordre chronologique de Porphyre qui est si souvent confirmé[1], et qui reste un guide précieux pour l'interprétation de la pensée de Plotin.

Authenticité. C'est encore Heinemann qui, avec Theodinga, a récemment contesté l'authenticité de quelques parties de l'édition porphyrienne. La discussion d'ensemble de cette question (elle sera discutée

1. Par exemple VI, 4 [22] renvoie à IV, 9 [8] ; VI, 1, 28 [42] à II, 4, 10 [12] ; VI, 2, 14 [43] II, 6, 2 [17] ; IV, 2. [21] début à IV, 7 [22] ; VI, 4 [22] répond à l'objection de IV, 2 (8, 13) [21].

en détail dans les notices précédant chaque traité) aura du moins l'avantage de nous faire pénétrer dans l'histoire de l'école de Plotin après sa mort. C'est cette histoire qu'il nous faut aborder pour faire comprendre comment se pose la question.

Entre 270 et 298, les disciples de Plotin, particulièrement Porphyre et Amélius, firent de nombreux travaux d'exégèse et d'apologétique pour faire comprendre la pensée de leur maître et défendre sa mémoire. Il fallait répondre aux demandes d'explication des amis ; il fallait aussi s'opposer aux malveillantes insinuations des ennemis qui semblent avoir été nombreux. Les platoniciens de la Grèce notamment (sans doute ceux d'Athènes qui se flattaient de représenter la tradition authentique) n'acceptaient pas sans résistance la nouvelle doctrine ; et, pour mieux s'en défendre, ils contestaient cette nouveauté et accusaient Plotin de bavardage et de plagiat. C'est contre eux qu'Amélius écrivit un traité intitulé *Sur la différence du système de Plotin et de celui de Numénius*. Ce traité dont Porphyre nous a conservé la préface, qui lui était adressée, contenait des éclaircissements tirés « du souvenir de ses anciens entretiens[1] ». Il avait donc peut-être le caractère de *Mémorables*.

Dans la même période eut lieu une polémique entre Longin et Amélius à propos de Plotin. Le point de départ fut un traité critique de Longin sur la théorie des Idées chez Plotin. Longin, qui admirait beaucoup Plotin, lui gardait peut-être quelque rancune de lui avoir pris un disciple comme Porphyre[2] ; celui-ci, en entrant dans l'école de Plotin au sortir de celle de Longin, avait été précisément frappé du caractère paradoxal de la théorie

1. Ch. 17, 33.
2. Cf. l'écrit de Longin cité ch. 20, 94.

des idées de son nouveau maître, et n'avait été convaincu qu'après de longues explications d'Amélius[1]. L'écrit de Longin portait donc sur un point particulièrement important à ses yeux de l'interprétation de la doctrine platonicienne. Amélius y répondit par une longue lettre sur le caractère propre de la philosophie de Plotin[2], à laquelle répliqua Longin.

A côté de cette polémique se poursuivait le travail d'exégèse. Amélius, encore, écrivit un ouvrage considérable (cent livres) intitulé Σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν[3]. C'était vraisemblablement la publication des notes prises aux cours de Plotin; on y trouvait la sténographie des discussions qui avaient lieu entre le maître et les disciples ou peut-être même entre les disciples après le départ du maître. L'habitude de prendre des notes était fort répandue dans les écoles.

Quant aux travaux de Porphyre, il nous en reste une *Introduction aux intelligibles* (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά); elle est une sorte de catéchisme, composé en grande partie d'extraits des *Ennéades*, dont le style est seulement rendu plus clair et plus coulant; suivant la remarque de Bidez[4], elle est en tout comparable à cette pseudo-Théologie d'Aristote, composée aussi d'extraits des *Ennéades*, qui devait jouir d'un si grand renom chez les Arabes. Ce sont l'une et l'autre de petits ouvrages où l'on tente de faire servir la philosophie à un but d'édification.

Mais en outre, Porphyre a écrit d'autres essais qui visent à la préparation de l'édition définitive. Il les signale au chapitre 25; ils sont de trois ordres : ce sont

1. Ch. 18.
2. Ch. 20, 96 sq.
3. Chap. 3, fin.
4. Compte rendu de l'édition de Mommert, *Byzantinisch. Zeitschr.*, 1909.

d'abord des sommaires (κεφάλαια), c'est-à-dire de simples titres de chapitres (ce qui prouve que la division des traités en chapitres date de cette époque) ou du moins une indication très brève de leur contenu, et des résumés de l'argumentation (ἐπιχειρήματα) destinés à faire ressortir l'enchaînement des arguments[1]. Ces travaux furent faits sans doute, avant qu'il ait eu l'intention de classer les traités en ennéades, puisqu'il nous fait savoir qu'il y suivit l'ordre chronologique. Sur la demande de ses amis, il avait en outre rédigé, sur des passages isolés de certains traités, des commentaires explicatifs (ὑπομνήματα)[2].

Lorsque l'édition des *Ennéades* parut, comme un manifeste suprême de l'école, il y avait donc déjà toute une littérature, consacrée à l'œuvre de Plotin, et en particulier les écrits préliminaires, que nous avons signalés en dernier lieu. Or, Porphyre déclare formellement qu'il a inséré ses commentaires dans quelques-uns des traités qu'il publie. N'est-il pas vraisemblable qu'il y a inséré aussi les titres sommaires et les résumés d'arguments, qui n'avaient été faits qu'à cette fin? S'il en est ainsi, il n'est pas sûr du tout que les copistes aient voulu ou su séparer les additions de Porphyre du texte de Plotin, et il est tout au moins possible que ces additions soient entrées en partie dans la substance de notre texte. Il en est en effet dont on trouve des traces indéniables. Pour donner l'exemple le plus caractéristique, le chapitre final de *Enn.* III, 1, contient un résumé de l'argumentation qui précède, un véritable ἐπιχείρημα au sens porphyrien,

1. La nécessité de ce travail s'explique par une réflexion de Porphyre au chap. 18: Plotin mettait une certaine coquetterie à dissimuler la structure logique de sa pensée; les ἐπιχειρήματα devaient la mettre au contraire en relief.

2. Sur cette distinction, cf. la préface de Mommert dans son édition, Leipzig, Teubner, 1907.

dont la nature est prouvée par les mots du début : τέλος δή φησιν ὁ λόγος..., qu'il faut rendre ainsi : « Finalement, l'argumentation (de Plotin) énonce...[1] »

Quant aux commentaires (ὑπομνήματα) que Porphyre inséra dans son édition, nous en trouvons un exemple dans le chapitre 7 de I, 5, qui nous paraît inexplicable sans cette hypothèse. Ce n'est certainement pas Plotin qui, pour prouver la thèse développée dans le traité que le le bonheur est indépendant du temps, a jugé bon d'introduire cette digression sur la théorie du temps. Outre qu'elle interrompt la suite des idées, la forme même démontre que le développement qui va de 7, 12 à 17 est l'œuvre d'un commentateur. Le sujet du verbe βούλεται, à qui est rapportée la théorie du temps en question, ne peut être en effet que l'auteur du traité, Plotin lui-même, dont il est parlé à la troisième personne.

Ces considérations nous conduisent donc à rejeter comme suspects quelques détails de l'édition porphyrienne, d'ailleurs bien insignifiants dans l'ensemble. Faut-il aller plus loin et croire, avec Heinemann, que Porphyre a introduit dans son édition de longs fragments, ou même des traités entiers qui ne sont pas de Plotin, mais qui dérivent d'ouvrages tels que les σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν d'Amélius? Assurément, Heinemann a raison de ne pas considérer la chose comme invraisemblable ; il est vrai, comme il le dit, que, cette publication étant le programme collectif de l'école et l'idée de la personnalité littéraire n'étant pas très nette, Porphyre a pu sans mau-

1. On peut soupçonner que les dernières lignes d'*Enn.* I 6 qui résume l'argument, les dernières lignes de IV 2, la conclusion du § 17 d'*Enn.* IV 4 qui termine un développement, les dernières phrases de V 5, sont des épichérèmes porphyriens, dont la sécheresse contraste avec la majesté ordinaire des finales de Plotin. Le cas de V 9 est spécialement intéressant; la fin du § 14 paraît contenir le titre des questions déjà traitées.

vaise foi introduire dans la collection des fragments de son cru. Reste à prouver qu'il a bien agi ainsi. Or, l'argumentation de Heinemann ne paraît pas probante. Elle concerne et la forme et le fond. Au point de vue de la forme, il considère comme suspects les traités ou fragments de traités qui, composés d'une suite de demandes et de réponses, présentent l'aspect d'une discussion d'école sténographiée. A vrai dire, cet argument, à lui seul, serait complètement insuffisant ; un auteur, dont les cours ressemblaient à des causeries, a bien pu écrire des traités qui ressemblent à des causeries ; et de fait nous ne voyons aucune différence de forme entre des traités condamnés tel que I, 8, § 8 à la fin, et des traités impossibles à rejeter, tels que III, 8 et tant d'autres qui contiennent de véritables dialogues. Aussi le seul argument valable ne peut porter que sur le contenu doctrinal des traités à rejeter. Heinemann y trouve en effet des doctrines incompatibles avec celles de Plotin, et qu'il attribue en propre à Amélius ou au médecin Eustochius. La discussion de ces arguments doit pénétrer dans le détail, et nous la rejetons dans les notices que nous avons consacrées à chaque traité ; nous essayerons d'y montrer que cette incompatibilité n'existe nullement.

Les raisons que Thedinga a de rejeter deux traités de Plotin (I, 8, chap. 6, 8, 10 à la fin et III, 6, 6-19) reposent aussi sur une vraisemblance. Nous savons par Porphyre (ch. 14) que Plotin, dans son cours, se faisait lire un passage d'un commentateur de Platon ou d'Aristote, puis discutait oralement son interprétation. Si ses écrits sont inspirés de ses cours, il est possible que Porphyre dans son édition, ait reproduit, avant le commentaire de Plotin, le texte qui en était l'occasion et que ces textes aient ensuite passé pour des parties des traités eux-mêmes. Ainsi la partie suspecte de I, 8 serait un texte de Numé-

nius. Mais on se demande pourquoi Porphyre ne se serait servi de ce procédé que dans deux traités, et pourquoi, dans les deux cas, c'est un texte de Numénius qui est cité plutôt que d'un autre commentateur de Platon ou d'Aristote. Car l'hypothèse que Porphyre aurait pu vouloir faire passer un traité de Numénius pour un traité de Plotin, alors qu'il défend si énergiquement son maître contre l'accusation de plagiat, est évidemment inadmissible. La seule preuve d'inauthenticité serait donc encore ici le contenu doctrinal des traités, à la fois leur parenté avec la doctrine de Numénius et leur incompatibilité avec celle de Plotin ; cette preuve ne peut être discutée que dans le détail des notices. Disons seulement que des négations d'authenticité, qui n'ont pour elle qu'une divergence fort mince de contenu doctrinal, ne peuvent être accueillies qu'avec une extrême réserve.

La forme littéraire. Dans quel genre littéraire devons nous classer les *Ennéades* ? Un trait général de la littérature de l'époque impériale doit ici nous servir de guide. Presque tous les écrits de cette époque répondent à une préoccupation dominante, celle de la lecture à haute voix devant un auditoire. Tout écrit est ou bien un écrit préparé d'avance pour être lu publiquement, ou bien une rédaction, sténographiée ou non, d'une lecture. Des genres comme l'histoire elle-même n'échappent pas à cette loi [1], et la philosophie encore moins. L'engouement pour la lecture publique est tel que l'on va jusqu'à réciter d'anciennes œuvres qui n'étaient nullement faites pour cet usage [2]. Sans ce trait, on n'expliquerait guère le souci constant que l'on voit, chez tous les

1. Lucien, *Quomodo historia sit conscribenda*, 10.

2. D'après Plutarque (*Symposiac.*, VII, 1), on *jouait* à Rome, dans les banquets, les dialogues platoniciens dramatiques.

philosophes de l'antiquité, de se distinguer des sophistes ou conférenciers. C'est que, d'après l'apparence extérieure, on pouvait aisément s'y tromper. Pourtant les cours des philosophes ne sont pas et ne veulent pas être des discours d'apparat. De là, déjà, la mise en garde d'un Philon d'Alexandrie contre la confusion possible de la sophistique et de la philosophie[1]. De là, la mauvaise humeur souvent témoignée par Épictète, après avoir écouté les leçons souvent pleines de talent faites par ses élèves, et sa crainte de ne préparer pour l'avenir que des rhéteurs et non pas des philosophes[2]. De là, enfin, l'insistance avec laquelle Porphyre veut distinguer son maître des sophistes[3].

Beaucoup d'écrits philosophiques ne sont que des rédactions de cours; c'est aux notes de leurs disciples que nous devons la conservation des entretiens de Musonius et d'Épictète; et, en lisant les productions les plus tardives de l'école néoplatonicienne, par exemple les scholies d'Olympiodore sur le *Gorgias*[4], il est aisé d'y apercevoir les gaucheries d'un disciple qui prend mal les notes.

Au reste, les éloges que Porphyre décerne à Plotin comme conférencier et comme écrivain sont proprement des éloges qui conviennent à un sophiste. Ce qu'il goûte le plus en lui, c'est le talent tout sophistique de l'improvisation. « Il écrivait toutes les pensées qu'il avait élaborées sans s'interrompre, et comme s'il avait copié dans un livre » (ch. 8). On trouve l'éloge de cette extrême faci-

1. Sur l'érudition philosophique des Sophistes, cf. Philon *Vita Mosis*, II 212 éd. Cohn; *Quaest. in Gen.*, IV, § 92.

2. Par exemple *Entretiens*, II 1, à partir du § 29.

3. Chap. 13, fin; ch. 18, début.

4. Edit. Jahn; *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, suppl. XIV, 1848.

lité dans la bouche des rhéteurs de l'école impériale. « Ce qui paraît étonnant en lui, dit Sénèque le père en parlant de son ami le rhéteur Porcius Labeo, c'est qu'il écrivait non pas lentement et avec hésitation, mais presque avec la même vitesse qu'il parlait[1]. » La forme suprême de l'art paraît avoir été, pour Plotin comme pour les sophistes, une sorte d'éloquence inspirée qui atteignît son but immédiatement et sans retouches[2].

De pareils écrits ne peuvent être, bien entendu, que la continuation de l'activité oratoire. Plotin ne fut pas d'abord un écrivain, mais un professeur ; il enseigna dix ans (245-255) avant de rien publier. Ses publications écrites étaient sous la dépendance étroite de son enseignement ; il avait longuement traité dans ses cours la question du gnosticisme et de l'astrologie avant d'écrire sur ces sujets[3]. Peut-être beaucoup de ses ouvrages ont-ils été, comme sûrement deux d'entre eux, composés sur l'instance de ses disciples qui désiraient voir fixés par écrit les résultats de son enseignement.

Il suffit d'ailleurs de comparer les indications que Porphyre nous donne sur ses cours avec les traités que nous possédons pour voir l'étroite parenté des uns et des autres. Dans les écoles philosophiques d'alors, le cours devait consister bien souvent en explications de textes des philosophes de l'antiquité. Les écoles stoïciennes avaient donné le modèle de ce procédé ; et dans l'école d'Épictète, par exemple, l'explication des textes de Chrysippe et autres anciens stoïciens paraît avoir été l'oc-

1. *Controversiae*, lib. I, proœmium. Cf. encore : « aiebat se scribere in animo » et chap. 8, 9-10.

2. Comparer, au point de vue formel bien entendu, *Vie de Plotin*, ch. 13, début, 14, début, et l'inspiration divine chez le rhéteur Aristide (A. Boulanger, *Ælius Aristide*, Paris, 1923, p. 133-135).

3. Ch. 16, 9.

cupation principale[1]. A notre époque, on procède de même; mais les commentaires écrits des œuvres de Platon et d'Aristote sont déjà si nombreux que l'on devait souvent se contenter d'en faire la lecture[2]. Les gens de ce temps étaient des compilateurs infatigables[3], et la plupart des professeurs que nous voyons apparaître dans l'écrit de Longin cité par Porphyre étaient de simples lecteurs, bien convaincus qu'ils n'avaient qu'à faire connaître des vérités déjà découvertes depuis des siècles[4]. C'était d'ailleurs la conviction de Plotin lui-même[5]; le maître, à cette époque, est avant tout un commentateur. Dans l'école d'Épictète, après la lecture ou explication du disciple, commençait le deuxième acte du cours ; le maître prenait la parole pour critiquer la lecture faite par l'élève, et c'est, en grande partie, un choix de ces critiques qu'Arrien nous a conservé sous le nom de *Diatribes*. Il en était exactement ainsi dans l'école de Plotin; c'est après la lecture d'un commentaire qu'ont lieu, à propos de ce texte, les conférences et les discussions qui remplissaient la séance. La méthode d'enseignement, employée dans les écoles stoïciennes, subsiste tout entière.

Si maintenant, nous nous tournons vers les *Ennéades*, il apparaîtra que, dans la forme, elles sont, sur bien des points, comparables aux diatribes d'Épictète. C'est presque chacun des cinquante-quatre traités qu'il faudrait citer pour montrer qu'il a pour point de départ un texte précis de Platon ou d'Aristote. On en trouvera dans nos notices des preuves de détail. La première phrase des

1. I. Bruns, *De Schola Epicteti*, diss. Kiel, 1897.

2. Ch. 14, 14; c'est un mérite de Plotin d'y ajouter ses propres explications.

3. Cf. l'exemple d'Amélius qui compile les œuvres de Numénius, ch. 3.

4. Ch. 20, 57 sq.

5. II 9, 6.

Ennéades, par exemple, est une phrase d'Aristote, dont tout le traité est, d'un bout à l'autre, le commentaire. Tel groupe de traités, comme VI, 1, 2, 3, est le commentaire de l'opuscule d'Aristote et des textes stoïciens et platoniciens sur les catégories. De plus, la preuve que Plotin, en écrivant, songeait non seulement au texte, mais au commentaire qu'on lisait en même temps, c'est que, souvent, il ne se contente pas d'exposer sa propre interprétation, mais prend aussi pour tâche de critiquer des interprétations étrangères; on pourrait dégager de ces critiques, comme nous le montrerons, toute une interprétation stoïcienne du platonisme, contre laquelle Plotin proteste.

Les écrits de Plotin s'astreignent donc à fixer son enseignement oral. Chacun d'eux représente un cours, ou quelquefois un ensemble de cours sur des sujets voisins. Le développement de sa pensée se resserre presque toujours dans les limites imposées à une séance de discussion. Lorsque les traités dépassent la mesure ordinaire, ils sont coupés en sections dont chacune pourrait former un ouvrage indépendant[1]. Par la loi du genre qu'il a choisi, Plotin ignore l'art de développer systématiquement une doctrine. Si on examine ses ouvrages dans l'ordre chronologique, on pourra bien y trouver un développement interne, et un changement dans la nature des problèmes qu'il met au premier plan; mais on y cherchera vainement le développement graduel d'une doctrine selon un plan arrêté et voulu d'avance. Il n'y a pas plus d'ordre dans les traités de Plotin que dans les diatribes d'Épictète. Chacun a en lui-même son but et sa signification, comme une conférence ou un sermon. Le temps n'est pas encore venu, où les néoplatoniciens se proposeront d'imiter

1 Exemple: IV 3 et 4.

les péripatéticiens, et de construire, comme Proclus, un système théologique équivalent, par ses proportions, au système de la nature d'Aristote. Plotin suit les traditions de son époque ; il cherche comme les rhéteurs et les sophistes, l'effet immédiat et profond. Il est d'ailleurs aussi éloigné de la méthode des patients commentaires perpétuels d'Aristote qu'on trouve chez un Alexandre d'Aphrodisias ; il ne commente pas précisément les textes, il les prend comme thèmes de développement.

Avec un pareil procédé, d'ailleurs, on est amené moins à considérer les doctrines en elles-mêmes qu'à les mettre au service de thèmes de prédications. Aucune méthode n'est moins favorable à la recherche philosophique. Le conférencier ou l'auteur qui écrit comme il parle a besoin, avant tout, de matériaux tout prêts, que son originalité consistera à développer et à utiliser d'une manière vivante. Toute la philosophie grecque, dès le moment où elle a été entre les mains de professionnels de l'enseignement et de directeurs de conscience, présente cet aspect ; on utilise les doctrines, on ne construit plus. Chacun possède quantité de petits recueils, cahiers de notes, histoires des doctrines rangées par ordre chronologique ou par ordre méthodique (comme les *Placita* d'Aétius), résumés, recueils d'anecdotes édifiantes sur les anciens philosophes. Les *Vies des philosophes* de Diogène Laërce, où tous ces éléments se trouvent mélangés, peuvent, dans leur décousu, nous donner une idée de tous ces matériaux, où les philosophes allaient chercher leur inspiration. Toute la différence entre eux est dans la présentation ; les esprits peu vigoureux ou les auteurs trop pressés n'arrivent qu'à des compilations. L'œuvre de Philon d'Alexandrie, qui est typique à cet égard [1], laisse

1. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*. Göttingen, 1915.

souvent reconnaissables et simplement juxtaposés les matériaux qu'il employait. Plutarque ne fait aucune difficulté à nous avouer que, quand il était pressé, il se bornait à recopier les cahiers de notes qu'il avait sous la main[1].

L'œuvre de Plotin n'échappe nullement à la règle ; elle se décompose en thèmes, que les doctrines philosophiques sont faites pour soutenir. Le thème principal, autour duquel se centrent tous les autres, c'est le thème de la fuite de l'âme hors du monde sensible. La doctrine qui le soutient, c'est celle d'une série de réalités dont chacune naît de la précédente, et qui vont en valeur décroissante depuis le plus haut sommet du monde intelligible (le Premier) jusqu'au plus bas degré du monde sensible. Chacune de ces réalités est un séjour possible pour l'âme qui se perd en descendant vers la matière, et regagne son être véritable en montant vers le Premier. Cette doctrine n'est développée que pour rendre possible le thème édifiant de l'ascension de l'âme. Il s'agit de décrire la vraie patrie de l'âme par opposition au lieu où elle se trouve emprisonnée. Considérons brièvement par exemple le sujet des traités de la première Ennéade. Le premier veut démontrer que l'âme a une vie bien à elle, et séparée de toutes relations avec le corps. Le second reprend le vieux thème stoïcien de l'identité de la vertu chez Dieu et chez les hommes et de la possibilité pour l'âme de s'assimiler à Dieu. Le troisième traite un thème qui, malgré les apparences, est un thème d'école stoïcien plutôt que platonicien ; c'est ce thème, si fréquent chez Épictète, de la primauté de la dialectique dans la vie intellectuelle et morale. La quatrième se rapporte au thème, constant dans toutes les morales postaristotéli-

1. *De tranquillitate animi*, ch. 1.

ciennes, de l'indépendance du bonheur du sage ; le cinquième traite également un thème d'école stoïcien, l'indépendance du bonheur du sage relativement à la durée. Le sixième a pour sujet l'ascension de l'âme vers le monde intelligible ; le septième, le bonheur ; et le huitième démontre que le mal n'a sa source dans aucun être réel et par conséquent est étranger à l'âme. Donc le thème de la vie spirituelle et indépendante de l'âme, qui incorpore d'anciens thèmes stoïciens qu'il rajeunit, est, en tous ces traités, le sujet véritable et immédiat de Plotin. La doctrine platonicienne ne prend son plein sens pour lui que parce qu'elle est, plus qu'aucune autre, favorable à la vie spirituelle.

Comme la subordination de la doctrine au thème de prédication est un trait absolument général de l'époque, Plotin reste aussi tributaire de son temps dans les formes que prend le développement de sa pensée. Ce fait ne pourrait être bien mis en lumière que s'il existait une histoire d'ensemble de la prédication morale païenne dans l'antiquité. Des nombreux travaux de détail, qui ont fait voir l'importance de cette question[1], on peut conclure que l'œuvre littéraire de Plotin rentre dans une longue tradition qui a son origine au IIe siècle avant notre ère, dans la diatribe de Télès, et se laisse reconnaître dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie, de Musonius et d'Épictète.

Le mot *diatribe* désigne à la vérité deux choses parentes quoique assez différentes ; il désigne tout d'abord des sortes de sermons, dont la forme a été fixée par Télès ; ils ont pour sujet l'indifférence du sage aux choses extérieures ; indépendants de toute doctrine philoso-

1. Cf. surtout P. Wendland, *Philo und die Kynisch-stoïsche Diatribe*, Berlin, 1895.

phique, ils se transmettent d'âge en âge sous forme stéréotypée et sont utilisés par tous ; on les rencontre par exemple, sous cette forme définitive, chez Philon d'Alexandrie[1]. Plotin n'a pas dédaigné d'y recourir, et un de ses traités (I, 4) contient un long développement qui en est inspiré. En un sens plus vague, on peut appliquer le mot à un ensemble de procédés, assez différents selon ceux qui l'emploient, mais qui tous se distinguent du discours d'apparat par leur tour familier et leur continuel appel à l'auditeur. On peut distinguer deux de ces procédés qui sont assez souvent employés par Plotin dans l'ordre où nous les citons : la discussion et le discours continu que nous pouvons appeler l'*élévation*.

La discussion fait intervenir un interlocuteur fictif, qui pose des questions et fait des objections. Ou bien elle est composée d'une suite de courtes répliques qui se succèdent rapidement[2], ou bien chaque question est à la tête d'un chapitre, et marque une des articulations du développement[3]. La question est parfois très courte ; parfois elle contient une objection plus ou moins longuement développée. Cette sorte de dialogue n'a rien de commun avec le dialogue platonicien, dont certainement il ne procède pas ; l'interlocuteur fictif reste tout abstrait, sans personnalité déterminée, et n'a d'autre rôle que d'entretenir la discussion ; il s'efface entièrement après avoir posé sa question. C'est bien plutôt là le caractère traditionnel des discussions dans la diatribe de Télès et de Musonius ; et Plotin indique parfois l'objection par un φησιν ou un φήσουσι qui est dans la tradition du style de

1. Cf. mes *Idées philosophiques de Philon d'Alexandrie*, 1908, p. 262.
2. Cette distinction a été faite par Norden, *Kunstprosa*, 2e éd., 1909, p. 399.
3. Ex. : VI, 4, 9 à 12 ; V, 3, 15.
4. Ex. : VI, 4, 6.

la diatribe. La discussion est ce que l'auteur considère comme la partie scientifique du traité, qui contient la preuve démonstrative de la thèse ; elle ne contient que des raisonnements abstraits et un peu secs.

Mais Plotin veut non seulement faire voir la nécessité logique de sa thèse, mais entraîner la conviction[1]. Le développement prend alors un tour lyrique où dominent les images qui dirigent l'esprit vers la réalité cachée que l'on veut lui montrer. L'emploi et le goût des images chez Plotin ont sans doute leur raison dans le caractère même de sa doctrine ; les réalités suprêmes, vers lesquelles il conduit l'âme, l'Un et l'Intelligence, ne peuvent être connues que par une intuition immédiate et un contact ineffable ; ce sont des réalités proprement inexprimables. Le langage ne peut donc s'en rapprocher qu'en employant des images. « Tant que nous sommes en haut », nous comprenons bien que l'intelligence se connaît elle-même ; « mais une fois revenus ici-bas, nous cherchons des moyens de nous persuader, comme si nous voulions voir un modèle en son image » (V. 3, 6). Mais, au point de vue de la pure forme littéraire, il faut remarquer que ce style imagé est un des caractères de la diatribe. Des procédés tels que la prosopopée de la nature (III, 8, 4) ont leur modèle littéraire dans les prosopopées de la diatribe de Télès[2]. L'emploi de l'image familière, empruntée à la vie courante, pour mettre en lumière les rapports moraux abstraits est fréquent dans la diatribe d'Épictète[3]. Plotin n'y est

1. Cf. par exemple la conclusion de la discussion V, 3, 1-5, au début du chapitre 6 ; I 2, 1 fin. Cf. II 9, 15 début, l'importance primordiale qu'il attache à l'effet des doctrines sur l'esprit de l'auditeur. Le procédé se rattache aussi à Platon ; cf. *Lois*, X, 903 ab.

2. Cf. une prosopopée de la nature dans Lucrèce, III, 932 sq., dans cette fin de livre, qui contient beaucoup d'autres emprunts à la littérature des diatribes.

3. L'exemple du jeu de dés et du jeu de balle, *Entretiens*. II 8.

pas moins porté[1]. Il y a là une tradition littéraire dont nous saisissons très mal les chaînons, mais qui semble certaine. Ces développements sont enfin suivis quelquefois de préceptes qui achèvent la prédication et en donnent le sens[2].

En dehors de ces formes littéraires, on trouve encore dans les traités de Plotin quelques traces de l'influence littéraire des philosophes de métier. On y voit quelques fragments de commentaires véritables, phrase à phrase, tels que les comprenait Alexandre d'Aphrodisias[3]. Il y a aussi quelques traités ou parties de traités qui peuvent rentrer dans le genre philosophique des *Questions,* ainsi qu'Alexandre, dans l'ouvrage ainsi intitulé, le renouvelait alors des *Problèmes* d'Aristote[4]. Plotin est évidemment un érudit et un profond penseur; il laisse bien loin derrière lui un Musonius et un Épictète : il n'en reste pas moins que, dans son ensemble, son œuvre se rattache nettement au genre de la prédication.

Le style de Plotin. A ces remarques qui n'ont pas du tout la prétention d'entrer dans la pensée de Plotin, mais sont des préliminaires indispensables sur le dessin extérieur de son œuvre, nous ajouterons quelques observations pour montrer comment il a utilisé d'une manière originale ces cadres littéraires. Porphyre mentionne un fait caractéristique : ceux qui n'avaient pas entendu la parole de Plotin semblent incapables de comprendre ses écrits. En Grèce, on le traite d'insipide bavard; Longin, parce qu'il ne le comprend pas, pense

1. V 3, 14 : l'inspiré.
2. V, 3, fin.
3. III, 5 contient un véritable fragment d'un commentaire du *Banquet,* par exemple au chap. 9; cf. aussi VI, 1, 2, 3.
4. Voyez II 7 et II 8.

que les copies, d'ailleurs exactes, qu'il a des écrits de Plotin, sont des copies fautives. Ce fait tient à ce que la phrase de Plotin est une phrase parlée, où les nuances successives et les articulations de la pensée ne peuvent être saisies que grâce à une parole elle-même nuancée. Nous y voyons plusieurs traits qui évoquent l'idée d'un cours familier. D'abord la parenthèse, quelquefois très longue, qui s'enchevêtre dans la phrase ; un mot, dit en passant, a suggéré une question, que le maître traite brièvement sous forme de digression[1]. Ensuite la « dittographie », la succession immédiate de deux formules répétant la même idée. H.-F. Müller condamne, il est vrai, les dittographies comme des gloses ajoutées par les copistes[2] ; mais elles sont trop nombreuses pour être toutes rejetées ; et elles sont un procédé tout naturel du professeur qui parle[3]. Enfin les raccourcis fréquents, le professeur ne parlant que par une allusion rapide de ce qu'il sait que son auditoire connaît bien.

Si la phrase de Plotin est une phrase parlée, elle n'est pas du tout une phrase oratoire. Le langage de Plotin est, d'après Norden[4], celui d'un « archaïsant libre ». Il ne suit pas, dans l'emploi des mots et des tournures, les habitudes rigoristes et exclusives de certains sophistes. Il en est de même de son style. Ce n'est pas celui d'un sophiste, avec ce qu'il a de régulier et d'attendu ; ce n'est pas non plus le développement progressif d'un thème. La phrase de Plotin a une structure telle qu'elle rappelle dans l'esprit, à chaque moment de la discussion, l'objet

1. Exemple II 8, 1, sur l'intensité des sensations de son.

2. H.-F. Müller, *Glosseme und Dittographien in den Enneaden des Plotinos*, Rheinisches Museum, 70 (1915), p. 42.

3. Cf. l'opinion de Plotin sur l'utilité pédagogique de la répétition.

4. *Kunstprosa*, 2e éd. 1909, p. 399.

entier de la recherche ; c'est la phrase d'un intuitif, à qui cet objet est constamment présent tout entier, non pas celle d'un bâtisseur de système, qui construirait peu à peu ses concepts. Lisons par exemple cette phrase d'*Ennéade* III, 8, 4 « Ce qu'on appelle la nature, c'est-à-dire une âme, qui est elle-même le produit d'une âme antérieure, vivant d'une vie plus puissante, est doué d'une contemplation immobile qui ne tend ni vers les réalités supérieures ni non plus vers celles d'en bas ; elle reste au niveau où elle est ; et, dans cette immobilité et cette conscience qu'elle a d'elle-même, grâce à cette intelligence et à cette conscience d'elle-même, elle voit, autant qu'il lui est possible, ce qui vient après elle ; et elle ne cherche pas autre chose, parce qu'elle est arrivée à contempler un objet plein d'éclat et de grâce. » Dans cette phrase, qui n'est pourtant pas un résumé final, l'idée principale (la nature contemple) est entourée d'incidentes destinées à rappeler le système entier des êtres dont la nature fait partie et au milieu desquels Plotin la voit. Le style est pour ainsi dire l'image du système lui-même, où chaque être n'existe que dans le courant total de vie, dont il est une forme et une manifestation.

De là, la perpétuelle et inexorable tension du style, où l'intuition de l'univers est toujours présente. De là aussi la surcharge de ses phrases. Comme l'a remarqué Seidel[1], sa pensée ne s'exprime pas en une suite de propositions détachées, reliées par des conjonctions, mais, plus ordinairement, par une accumulation de noms ou de propositions infinitives, liés entre eux par des prépositions indiquant la dépendance[2] ; l'esprit du lecteur est sans cesse invité à remonter de terme en terme jusqu'au principe suprême.

1. *De usu praepositionum plotiniano quaestiones*, diss. Breslau, 1886.
2. Exemples caractéristiques donnés par Seidel : II 9,5 début ; II 1, 5,4.

C'est aussi ce qui donne au style de Plotin cette saveur particulière que l'on ne rencontre guère au même degré, et pour les mêmes raisons, que dans le style de Leibniz. Sans cesse est présent, autour de chaque objet, un halo de spiritualité, qui en efface les contours distincts et par quoi il est mêlé à la vie universelle. Mais, chez Plotin, un pareil procédé ne va pas toujours sans cette enflure, qui deviendra, dans la suite, si caractéristique de la piété néo-platonicienne. Il y a, dans cet enthousiasme qui veut rester uniformément pareil à lui-même, un défaut de sincérité qui apparaîtra clairement chez des imitateurs moins constamment inspirés que le maître; l'effort pour atteindre à ces hauteurs ne produira bien souvent que ce style boursouflé qui est celui de tant de mystiques postérieurs.

En somme, par ses habitudes littéraires, Plotin est aussi loin que possible de ce Platon qu'il aimait tant. Il est bien de son époque, de la race de ces prédicateurs qui subordonnent toute doctrine à son effet sur l'avancement spirituel.

III

LE TEXTE DES *ENNÉADES*

L'établissement du texte de Plotin, par suite de circonstances défavorables, rencontre souvent des difficultés insurmontables. Le problème consiste en effet dans la plupart des cas pour l'éditeur, non pas à choisir entre plusieurs leçons celle du manuscrit qui a la plus grande autorité, mais à corriger des fautes irrémédiables des manuscrits, ce qui, au meilleur cas, ne peut amener qu'à des hypothèses plus ou moins probables. H.-F. Müller, qui a édité les *Ennéades* en 1878, est obligé d'avouer

dans sa préface que « la lecture des manuscrits ne l'a pas beaucoup avancé... et qu'il a dû s'essayer à remédier aux fautes par ses propres conjectures ou celles des autres. »

La première circonstance défavorable est, nous l'avons vu, dans la manière dont furent publiées les *Ennéades*. Les premiers lecteurs de Plotin, eux-mêmes, ne connaissaient pas le texte, tel qu'il sortait des mains de l'auteur ; il eût d'ailleurs été illisible, et il n'était copié qu'après avoir été revu et corrigé par Porphyre. Or, Eustochius publia, lui aussi, une édition des œuvres du maître, édition qui, elle aussi et inévitablement, devait être corrigée et contenir des corrections différentes de celles de Porphyre. Il est sûr, d'autre part, que les copistes d'âge inconnu dont nos manuscrits représentent la tradition, s'inspirèrent à la fois de l'édition de Porphyre et d'une autre édition qui a pu être celle d'Eustochius[1]. Il y a donc dans nos manuscrits deux traditions inextricablement mêlées, qu'il est impossible de séparer par aucun moyen.

La seconde circonstance défavorable, c'est l'âge récent de tous nos manuscrits. L'immense majorité des trente-neuf manuscrits énumérés par H.-F. Müller[2] date bien entendu de la Renaissance, des XV^e^ et XVI^e^ siècles, où l'on se prit pour Plotin d'un goût singulier. Les plus anciens sont, outre le *Marcianus D* 409, du XII^e^ siècle, qui ne contient que trois traités, le *Mediceus A* plut. 87 n° 3, qui date du XIII^e^ siècle, le *Parisinus A* 1976, du XIII^e^ et XIV^e^ siècle, et le *Mediceus B* plut. 85, n° 15, du XIV^e^ siè-

1. Notre preuve c'est que, dans la copie qui a été l'archétype de nos manuscrits, le traité IV 1 est reproduit à deux reprises différentes, d'abord comme partie de III 9, puis comme un traité indépendant ; le copiste, dans le premier cas, n'observe pas la coupure de Porphyre.

2. *Zur handschriftlichen Ueberlieferung der Enneaden*, *Philologus*, 37, 3.

cle. Le meilleur et le moins fautif de ces manuscrits paraît être, d'après Müller, le *Med. A*. Néanmoins, la comparaison des leçons de manuscrits avec les citations de Plotin, quelquefois assez longues, que l'on trouve dans les autres auteurs, nous permet de voir que nos manuscrits contiennent non seulement des fautes nombreuses, mais des fautes qui sont les mêmes pour tous. Ainsi une partie d'*Enn.* I 2 a été reproduite par Porphyre dans son *Introduction aux Intelligibles* et par Marinus dans la *Vie de Proclus* ; en comparant, nous trouvons dans tous nos manuscrits des mots employés pour d'autres (5, 20 προτυποῖς ou προτυποῦν, qui n'a aucun sens, pour προπετοῦς ; ἀϋλότης pour ταυτότης), ou des mots incomplètement écrits (ἀκολουθοῦσι pour ἀνταικολουθοῦσι). Le fait se reproduit chaque fois que nous avons l'occasion de faire une comparaison semblable. C'est ainsi que la version arabe d'une partie de la quatrième Ennéade, connue sous le nom de *Théologie d'Aristote,* permet de combler une lacune, qui existe dans tous nos manuscrits. Enfin une transposition évidente, déjà signalée par Marsile Ficin (2, 3, 5, 21) nous permet de conclure à l'intime parenté de tous nos manuscrits.

Ainsi notre tradition manuscrite est à la fois uniforme et très défectueuse ; les corrections que l'on trouve en plusieurs manuscrits, semblent dues à des érudits de la Renaissance (H.-F. Müller, par exemple, prouve, par comparaison avec la traduction latine de Marsile Ficin qu'une partie des corrections de *Med. A* vient de cet érudit), et par conséquent elles n'ont que la valeur de conjectures. Dès lors, en faisant abstraction des fautes évidentes et secondaires dues à l'iotacisme où aux erreurs d'accentuation, il est en général impossible de corriger les manuscrits les uns par les autres.

Dans des conditions aussi défectueuses, il est indis-

pensable, sous peine de ne pouvoir déchiffrer le texte, de faire appel aux conjectures. L'unanimité des manuscrits n'apporte aucune preuve décisive en faveur de leçons qui se refusent à donner un sens quelconque. Encore faut-il être avare de pareilles conjectures, et ne les faire que par contrainte. Aussi, malgré les plus récents éditeurs, Müller et Volkmann, j'ai rétabli le texte des manuscrits, chaque fois qu'il me paraissait donner un sens. Ce sens est obtenu parfois au prix d'un changement dans la ponctuation traditionnelle, changement que j'ai toujours préféré, étant donnée l'incertitude de cette ponctuation, aux modifications du texte. Quant aux conjectures que j'ai admises ou faites moi-même, elles sont de quatre ordres ; 1° des changements de mots ; je les ai acceptés sans hésitation lorsqu'un simple changement de lettres de formes voisines illumine le sens de la phrase ; j'accepte, par exemple, la conjecture de Schroeder θεεῖς pour θέσις (I 8, 5, 30) ; je change οὐδὲν en οὐ δεῖν (II 9, 6, 44) ; 2° des additions qui sont en général imposées par le balancement de la phrase (par exemple II, 3, 14, 26 ; II, 4, 8, 27), ou par le rapprochement avec d'autres parties du texte (II, 4, 5, 8), ou par la construction grammaticale (*ibid.*, 5) ; 3° des suppressions ; les suppressions peuvent être d'abord commandées par la supposition d'une glose marginale introduite dans le texte ; H. F. Müller, dans son édition et dans ses travaux postérieurs, a très souvent fait des suppositions de ce genre ; si le style de Plotin est tel que nous l'avons défini plus haut, il ne faut les accepter qu'avec la plus grande réserve. D'autres suppressions, beaucoup plus rares, sont commandées par le sens de la phrase ; 4° enfin des transpositions de mots donnent parfois une solution satisfaisante de certaines difficultés.

En définitive, mon apparat critique comprend :

1° Un choix de variantes empruntées aux manuscrits

suivants : *Mediceus A plut. 87* n° 3 (A), *Mediceus B plut.* 85 n° 15 (B), *Monacensis C* 449 (C), *Marcianus D* 209 (D) ; les collations de ces quatre manuscrits ont été empruntées à l'édition Müller ; *Parisinus A* 1976 (E), *Parisinus B* 1816 (F), deux manuscrits que j'ai lus personnellement ; *Cizensis* 372 (Ciz), *Darmstadiensis* 387 (Darm), *Vaticanus* 239 (Vat), *Marcianus A* 240 (Marc A), *Marcianus B* 231 (Marc B), *Marcianus C* 242 (Marc C), *Vindobonensis* 11 (Vind) ; j'ai emprunté à l'édition Creuzer (*Plotini opera omnia,* Oxford, 1835) les collations de ces sept derniers manuscrits.

2° Outre mes propres conjectures, j'ai tenu le plus grand compte de celles qui sont proposées dans les éditions ou études suivantes :

Marsile Ficin, traduction latine des *Ennéades* reproduite dans l'édition Creuzer.

Creuzer, *Plotini Opera omnia,* Oxford, 1835, 3 vol. (Notes de Wyttenbach).

Heigl, *Plotini adversus Gnosticos* (II, 9), Landshut, 1832).

Vitringa, *Annotationes criticæ in Plotini Enneadum partem priorem,* Deventer, 1876 (L'édition Müller contient en outre quelques conjectures communiquées par Vitringa).

Bouillet, *Les Ennéades de Plotin,* traduction, Paris, 1857, 3 vol.

Kirchhoff, *Plotini Opera,* Leipzig, 1856.

H.-F. Müller, *Plotini Enneades,* Berlin, 1878, 2 vol.

R. Volkmann, *Plotini Enneades,* Leipzig, 1884, 2 vol.

Cobet, *Ad Porphyrii Vitam Plotini,* Mnemosyne, 1878, p. 337.

Seidel, *De usu praepositionum plotiniano,* Breslau, 1886.

T. Gollwitzer, *Beiträge zur Kritik und Erklärung Plotins*, Programm, Kaiserslautern, 1909.

H.-F. Müller, *Glosseme und Dittographien in den Enneaden*, Rheinisches Museum, 1915.

Schröder, *Plotins Abhandlung* πόθεν τὰ κακά (I, 8), Rostock, 1916.

H.-F. Müller (notes critiques), *Berliner philologische Wochenschrift*, 1918, nos 1, 8, 9.

F. Heinemann, *Plotin*, Leipzig, 1921.

R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921.

R. Arnou, Πρᾶξις et Θεωρία (III, 8), Paris, 1921.

3° Les leçons tirées des auteurs qui ont extrait Plotin, en particulier Porphyre, les commentateurs d'Aristote (surtout Simplicius, dans le *Commentaire aux Catégories*), la pseudo-*Théologie d'Aristote*, en arabe, traduite en allemand par Dieterici (Leipzig, 1883), Jean le Lydien, Macrobe, Marinus dans la *Vie de Proclus*.

L'apparat critique doit être lu de la manière suivante : en tête de chaque article se trouve la leçon adoptée dans le texte ; et après les deux points, la ou les variantes. Si la leçon adoptée n'est suivie d'aucune mention de manuscrits, c'est qu'elle est celle de tous les manuscrits, sauf de ceux qui pourraient être indiqués dans les variantes. Ainsi δίδωσι τὸ αὐτὸ : δίδωσιν αὐτῷ Vind. A signifie que la leçon adoptée se trouve dans tous les manuscrits, sauf dans *Vindobonensis* A. Si elle est suivie de la mention d'un ou plusieurs manuscrits, c'est qu'elle est spéciale à ces manuscrits, et la ou les variantes qui suivent indiquent la ou les leçons des autres manuscrits. Par exemple οὐ συμβεβηκέναι Marc C : συμβεβηκέναι, veut dire que la leçon adoptée ne se trouve que dans le *Marcianus* C et que tous les autres manuscrits portent συμβεβηκέναι. Lorsque la mention d'un manuscrit est sui-

vie du nom d'un éditeur, on doit lire que cet éditeur a accepté la leçon du manuscrit. Ainsi ζητητέα Ciz. Mon. A Vat. Creuzer veut dire que la leçon particulière aux trois manuscrits *Cizensis Monacensis* A et *Vaticanus* a été acceptée dans l'édition de Creuzer. Lorsqu'une leçon est suivie seulement du nom d'un éditeur, on doit lire que c'est une conjecture personnelle de cet éditeur. Ainsi : ἢ καὶ πάθους Gollwitzer : ἢ ἀπαθοῦς libri, veut dire que tous les manuscrits portent ἢ ἀπαθοῦς, et que Gollwitzer a conjecturé la leçon qui est adoptée dans le texte. Enfin les additions, indiquées dans le texte par des crochets obliques, ou les suppressions, indiquées par des crochets droits, sont répétées dans l'apparat critique et suivies du nom de l'éditeur qui a fait la conjecture.

Dans la traduction, j'ai jugé indispensable de marquer par des tirets les divers moments de la discussion, et de faire ressortir ainsi le caractère de dialogue fictif que présente une grande partie de l'œuvre de Plotin. J'ai en outre en général indiqué par des parenthèses les digressions où s'égare parfois la discussion. J'ai enfin indiqué entre crochets le rang de chaque traité dans l'ordre chronologique de Porphyre.

SIGLES

A = *Mediceus* A plut. 87 n° 3 (XIII^e siècle).

B = *Mediceus* B plut. 85 n° 15 (XIV^e siècle).

C = *Monacensis* C n° 449 (XV^e siècle). Il manque, dans ce manuscrit, le début d'*Ennéade* III 8 jusqu'au chapitre III.

D = *Marcianus* D n° 209 (XII^e siècle) : ce manuscrit ne contient, de Plotin, que *Ennéade* IV 7 ; I 1 ; IV 2.

E = *Parisinus* A n° 1976 (XIV^e siècle) : le manuscrit va jusqu'à *Enn.* VI, 9, 11 (συνθέαμα).

F = *Parisinus* B n° 1816 (XV^e siècle).

Ciz = *Cizensis* n° 372 (XVI^e siècle).

Darm = *Darmstadiensis* n° 387 (XVI^e siècle).

Vat = *Vaticanus* n° 239 (XVI^e siècle).

Marc C = *Marcianus* C n° 242 (XV^e siècle) ; le manuscrit ne contient que les deux premières Ennéades, les sept premiers traités de la troisième (jusqu'à κινήσεως δὲ οὔσης) ; *Enn.* V 8 et 9 ; VI 4 à 9 ; VI, 4, 30-45 ; III 8, 8-10.

Marc A = *Marcianus* A n° 240 (XV^e siècle).

Vind A = *Vindobonensis* A n° 11 (XV^e siècle) ; il contient les mêmes traités et dans le même ordre que Marc C.

Mon A = *Monacensis* A n° 215 (XV^e-XVI^e siècle).

Leid = *Leidensis* (XV^e-XVI^e siècle ; il contient la *Vie* et les *Ennéades* jusqu'à II 7.

PORPHYRE

VIE DE PLOTIN

PORPHYRE

LA VIE DE PLOTIN ET L'ORDRE DE SES ÉCRITS

1 Plotin, le philosophe, qui a vécu de nos jours, semblait avoir honte d'être dans un corps. Dans ce sentiment, il se refusait à rien raconter sur ses ancêtres, ses parents ou sa patrie. Il ne voulait souffrir ni peintre ni sculpteur; et même, comme Amélius lui demandait de permettre qu'on fît son portrait, il lui dit : « N'est-ce pas assez de porter cette image dont la nature nous a revêtus[1]? Faut-il encore permettre qu'il reste de cette image une autre image plus durable, comme si elle valait qu'on la regarde? » Il refusa donc et ne consentit pas à poser. Mais Amélius avait un ami, Cartérius, le meilleur des peintres d'alors; il le fit entrer et assister aux cours de Plotin (d'ailleurs pouvait les fréquenter qui voulait); il lui permit ainsi de s'habituer à se représenter Plotin de plus en plus nettement, grâce à l'extrême attention avec laquelle il le regardait. Cartérius peignit alors le portrait d'après l'image qu'il gardait en sa mémoire; Amélius corrigea l'esquisse pour atteindre une plus grande ressemblance, et on eut ainsi, grâce au talent du peintre, un portrait fort ressemblant, sans que Plotin en sût rien.

2 Il souffrait souvent d'un flux de ventre; mais il ne voulut jamais prendre de lavements, parce que, disait-il, pareil remède n'était pas convenable pour un homme âgé;

1. L'âme portant le corps, le corps vêtement de l'âme, images familières au mysticisme platonicien. Cf. Philon *Quæst in Gen.*, I, 53.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ

ΠΕΡΙ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ

---

1 Πλωτῖνος ὁ καθ᾽ ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐφκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη. Ἀπὸ δὲ τῆς τοιαύτης διαθέσεως οὔτε περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ διηγεῖσθαι ἠνείχετο οὔτε περὶ τῶν γονέων οὔτε περὶ τῆς πατρίδος. Ζωγράφου δὲ ἀνασχέσθαι ἢ πλάστου τοσοῦτον ἀπηξίου ὥστε καὶ λέγειν πρὸς Ἀμέλιον δεόμενον εἰκόνα αὐτοῦ γενέσθαι ἐπιτρέψαι· οὐ γὰρ ἀρκεῖ φέρειν ὃ ἡ φύσις εἴδωλον ἡμῖν περιτέθεικεν, ἀλλὰ καὶ εἰδώλου εἴδωλον συγχωρεῖν αὐτὸν ἀξιοῦν πολυχρονιώτερον καταλιπεῖν ὡς δή τι τῶν ἀξιοθεάτων ἔργων; Ὅθεν ἀπαγορεύοντος καὶ καθεδεῖσθαι ἕνεκα τούτου ἀρνουμένου ἔχων φίλον ὁ Ἀμέλιος Καρτέριον τὸν ἄριστον τῶν τότε γεγονότων ζωγράφων εἰσιέναι καὶ ἀπαντᾶν εἰς τὰς συνουσίας ποιήσας· ἐξῆν γὰρ τῷ βουλομένῳ φοιτᾶν εἰς τὰς συνουσίας· τὰς ἐκ τοῦ ὁρᾶν φαντασίας πληκτικωτέρας λαμβάνειν διὰ τῆς ἐπὶ πλέον προσοχῆς συνείθισεν. Ἔπειτα γράφοντος ἐκ τοῦ τῇ μνήμῃ ἐναποκειμένου ἰνδάλματος τὸ εἴκασμα καὶ συνδιορθοῦντος εἰς ὁμοιότητα τὸ ἴχνος τοῦ Ἀμελίου εἰκόνα αὐτοῦ γενέσθαι ἡ εὐφυία τοῦ Καρτερίου παρέσχεν ἀγνοοῦντος τοῦ Πλωτίνου ὁμοιοτάτην.

2 Κοιλιακῇ δὲ νόσῳ πολλάκις καταπονούμενος οὔτε κλυστῆρος ἠνέσχετο, οὐκ εἶναι πρὸς τοῦ πρεσβύτου λέγων

2 2 πρεσβύτου : πρεσβυτέρου F.

il refusait aussi de prendre de la thériaque, puisque, disait-il, il ne se nourrissait même pas de la chair des animaux domestiques. Il ne se baignait pas, mais chaque jour, il se faisait faire des frictions chez lui : au moment où la peste fit rage, il arriva que les hommes qui lui faisaient ces frictions moururent, et il négligea ce soin. Peu à peu, il fut atteint d'une esquinancie très grave. Tant que je fus près de lui, il n'en parut rien encore; mais, après mon départ, la maladie s'aggrava à un tel point, d'après ce que me dit, à mon retour, son ami Eustochius, resté près de lui jusqu'à sa mort, que sa voix perdit sa clarté et sa sonorité, et qu'elle devint enrouée; sa vue s'affaiblit; ses mains et ses pieds se couvrirent d'ulcères. Comme ses amis évitaient de le rencontrer, parce qu'il avait l'habitude de les saluer en les embrassant, il quitta la Ville, pour aller en Campanie, où il se retira dans le domaine de Zéthus, un de ses vieux amis, déjà mort à ce moment. Ce domaine lui fournissait les vivres nécessaires : on lui en apportait aussi des propriétés que Castricius possédait à Minturnes (Car c'est à Minturnes que Castricius avait ses biens). Quand il fut sur le point de mourir, Eustochius, qui résidait alors à Pouzzoles, arriva bien tard auprès de lui, comme il me le raconta lui-même. Plotin lui dit : « Je t'attends encore; » il lui dit aussi : « Je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers. » A ce moment, un serpent passa sous le lit dans lequel il était couché, et se glissa dans un trou de la muraille [1]; et Plotin rendit l'âme; il était âgé, au dire d'Eustochius, de soixante-six ans; c'était à la fin de la deuxième année du règne de Claude. Au moment de sa mort, je résidais à Lilybée; Amélius était à Apamée de Syrie, et Castricius à Rome : seul, Eustochius était là. Si l'on compte soixante-six ans en arrière à partir de la deuxième année du règne de Claude, l'époque de sa nais-

1. Bien que le serpent apparaisse fréquemment au moment de la mort, cette légende est à mettre en relation avec le récit du chapitre x, sur l'évocation du démon de Plotin. Le démon, qui était en réalité un dieu, est sans doute identique au serpent qui abandonne Plotin, au moment de sa mort. On connaît, à Alexandrie, un dieu serpent, Agathodaemon, dont le rôle est à peu près celui d'Hermès-Thot, c'est-à-dire celui d'un révélateur de la vérité divine (cf. R. Ganszyniec, *de Agathodaemone*, d'après *Phil. Woch.*, 1921, p. 565); c'est peut-être lui que la superstition de l'alexandrin Eustochius attribuait à Plotin comme démon.

ὑπομένειν τὰς τοιαύτας θεραπείας, οὔτε τὰς θηριακὰς ἀντιδότους λαβεῖν ὑπέμεινε, μηδὲ τῶν ἡμέρων ζῴων τὰς ἐκ τοῦ σώματος τροφὰς προσίεσθαι λέγων. Λουτροῦ δὲ ἀπεχόμενος καὶ τρίψεσι καθ' ἑκάστην ἡμέραν χρώμενος ἐπὶ τῆς οἰκίας, ἐπειδὴ τοῦ λοιμοῦ ἐπιβρίσαντος συνέβη τοὺς τρίβοντας αὐτὸν ἀποθανεῖν, ἀμελήσας τῆς τοιαύτης θεραπείας κατ' ὀλίγον τὴν τοῦ κυνάγχου ἀγριότητα κατασκευαζομένην ἔσχε. Κἀμοῦ μὲν παρόντος οὐδέν πω τοιοῦτον ὑπεφαίνετο· ἀποπλεύσαντος δὲ εἰς τοσοῦτον ἠγριώθη τὸ πάθος, ὡς ἔλεγεν ἐπανελθόντι Εὐστόχιος ὁ ἑταῖρος ὁ καὶ παραμείνας αὐτῷ ἄχρι θανάτου, ὡς καὶ τῆς φωνῆς περιαιρεθῆναι τὸ τορὸν καὶ εὔηχον βραγχῶντος αὐτοῦ καὶ τὴν ὄψιν συγχυθῆναι καὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας ἑλκωθῆναι· ὅθεν ἐκτρεπομένων αὐτοῦ τὰς συναντήσεις τῶν φίλων διὰ τὸ ἀπὸ στόματος πάντας προσαγορεύειν ἔθος ἔχειν, τῆς μὲν πόλεως ἀπαλλάττεται, εἰς δὲ τὴν Καμπανίαν ἐλθὼν εἰς Ζήθου χωρίον ἑταίρου παλαιοῦ αὐτῷ γεγονότος καὶ τεθνηκότος κατάγεται. Τὰ δ' ἀναγκαῖα αὐτῷ ἔκ τε τῶν τοῦ Ζήθου ἐτελεῖτο καὶ ἐκ Μιντουρνῶν ἐκομίζετο ἐκ τῶν Καστρικίου· ἐν Μιντούρναις γὰρ ὁ Καστρίκιος τὰς κτήσεις εἶχε. Μέλλων δὲ τελευτᾶν, ὡς ὁ Εὐστόχιος ἡμῖν διηγεῖτο, ἐπειδὴ ἐν Ποτιόλοις κατοικῶν ὁ Εὐστόχιος βραδέως πρὸς αὐτὸν ἀφίκετο, εἰπὼν ὅτι σὲ ἔτι περιμένω καὶ φήσας πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον, δράκοντος ὑπὸ τὴν κλίνην διελθόντος ἐν ᾗ κατέκειτο καὶ εἰς ὀπὴν ἐν τῷ τοίχῳ ὑπάρχουσαν ὑποδεδυκότος ἀφῆκε τὸ πνεῦμα ἔτη γεγονώς, ὡς ὁ Εὐστόχιος ἔλεγεν, ἓξ τε καὶ ἑξήκοντα, τοῦ δευτέρου ἔτους τῆς Κλαυδίου βασιλείας πληρουμένου. Τελευτῶντι δὲ αὐτῷ ἐγὼ μὲν ὁ Πορφύριος ἐτύγχανον ἐν Λιλυβαίῳ διατρίβων, Ἀμέλιος δὲ ἐν Ἀπαμείᾳ τῆς Συρίας, Καστρίκιος δὲ ἐν τῇ Ῥώμῃ· μόνος δὲ παρῆν ὁ Εὐστόχιος. Ἀναψηφίζουσι δὲ ἡμῖν ἀπὸ τοῦ δευτέρου ἔτους τῆς Κλαυδίου βασιλείας εἰς τοὐπίσω ἔτη ἓξ τε καὶ ἑξήκοντα ὁ χρόνος αὐτῷ τῆς γενέσεως εἰς

26 ἐν ἡμῖν : ἐν ὑμῖν **F** (cum ἡ super lineam) || τὸ—θεῖον : τὸν—θεόν **F** in margine **A** in mg. τὸν—θεῖον **Mon. A**

sance tombe dans la treizième année du règne de Sévère[1]. Mais il n'a jamais fait connaître à personne le mois où il était né, ni le jour de sa naissance; il ne jugeait pas à propos qu'on fît un sacrifice ou un banquet pour son anniversaire; pourtant, aux anniversaires traditionnels de Socrate et de Platon, il sacrifiait et il offrait un repas à ses amis; ce jour-là, ceux qui en étaient capables devaient lire un discours devant l'assemblée.

3 Voici ce qu'il m'a raconté de lui-même dans nos fréquentes conversations.

Il avait encore sa nourrice à l'âge où il allait à l'école de grammaire, à huit ans, et il lui découvrait le sein, dans l'intention de téter; mais, un jour, on lui dit qu'il était un méchant enfant; il eut honte et y renonça. A vingt-huit ans il s'adonna à la philosophie; on le mit en relation avec les célébrités d'alors à Alexandrie; mais il sortait de leurs leçons plein de découragement et de chagrin. Il raconta ses impressions à un ami; cet ami comprit le souhait de son âme, et l'amena chez Ammonius qu'il ne connaissait pas encore. Dès qu'il fut entré et qu'il l'eut écouté, il dit à son ami : « Voilà l'homme que je cherchais. » De ce jour, il fréquenta assidûment Ammonius. Il arriva à posséder si bien la philosophie qu'il tâcha de prendre une connaissance directe de celle qui se pratique chez les Perses et de celle qui est en honneur chez les Indiens. L'empereur Gordien était alors sur le point de passer en Perse; Plotin se présenta à son camp, et il accompagna l'armée. Il était alors dans sa trente-neuvième année; car il avait suivi les cours d'Ammonius pendant onze ans entiers. Mais Gordien fut défait en Mésopotamie; Plotin eut peine à s'échapper et se réfugia à Antioche. Philippe prit alors l'empire, et Plotin, âgé de quarante ans, vint à Rome. Herennius, Origène et Plotin avaient convenu ensemble de tenir secrets les dogmes d'Ammonius[2], que leur maître leur avait expliqués en toute clarté dans ses leçons. Plotin tint sa pro-

1. C'est-à-dire en 203.

2. C'est le « secret » à la mode pythagoricienne. On connaît la légende d'après laquelle Philolaos aurait été le premier à faire connaître la doctrine de Pythagore (Diogène Laërce VIII, 15). Ce trait classerait Ammonius dans les néopythagoriciens.

τὸ τρισκαιδέκατον ἔτος τῆς Σευήρου βασιλείας πίπτει. Οὔτε δὲ τὸν μῆνα δεδήλωκέ τινι καθ' ὃν γεγένηται, οὔτε τὴν γενέθλιον ἡμέραν, ἐπεὶ οὐδὲ θύειν ἢ ἑστιᾶν τινα τοῖς αὐτοῦ γενεθλίοις ἠξίου, καίπερ ἐν τοῖς Πλάτωνος καὶ Σωκράτους παραδεδομένοις γενεθλίοις θύων τε καὶ ἑστιῶν τοὺς ἑταίρους, ὅτε καὶ λόγον ἔδει τῶν ἑταίρων τοὺς δυνατοὺς ἐπὶ τῶν συνελθόντων ἀναγνῶναι.

3 Ἃ μέντοι ἡμῖν αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ ἐν ταῖς ὁμιλίαις πολλάκις διηγεῖτο, ἦν τοιαῦτα. Προσφοιτᾶν μὲν γὰρ τῇ τροφῷ καίπερ εἰς γραμματοδιδασκάλου ἀπιόντα ἄχρις ὀγδόου ἔτους ἀπὸ γενέσεως ὄντα καὶ τοὺς μαζοὺς γυμνοῦντα θηλάζειν προθυμεῖσθαι· ἀκούσαντα δέ ποτε ὅτι ἀτηρόν ἐστι παιδίον, ἀποσχέσθαι αἰδεσθέντα. Εἰκοστὸν δὲ καὶ ὄγδοον ἔτος αὐτὸν ἄγοντα ὁρμῆσαι ἐπὶ φιλοσοφίαν καὶ τοῖς τότε κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν εὐδοκιμοῦσι συσταθέντα κατιέναι ἐκ τῆς ἀκροάσεως αὐτῶν κατηφῆ καὶ λύπης πλήρη, ὡς καί τινι τῶν φίλων διηγεῖσθαι ἃ πάσχει· τὸ δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμώνιον, οὗ μηδέπω πεπείρατο. Τὸν δὲ εἰσελθόντα καὶ ἀκούσαντα φάναι πρὸς τὸν ἑταῖρον· τοῦτον ἐζήτουν. Καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας συνεχῶς τῷ Ἀμμωνίῳ παραμένοντα τοσαύτην ἕξιν ἐν φιλοσοφίᾳ κτήσασθαι, ὡς καὶ τῆς παρὰ τοῖς Πέρσαις ἐπιτηδευομένης πεῖραν λαβεῖν σπεῦσαι καὶ τῆς παρ' Ἰνδοῖς κατορθουμένης. Γορδιανοῦ δὲ τοῦ βασιλέως ἐπὶ τοὺς Πέρσας παριέναι μέλλοντος δοὺς ἑαυτὸν τῷ στρατοπέδῳ συνεισῆλθεν ἔτος ἤδη τριακοστὸν ἄγων καὶ ἔννατον. Ἕνδεκα γὰρ ὅλων ἐτῶν παραμένων τῷ Ἀμμωνίῳ συνεσχόλασε. Τοῦ δὲ Γορδιανοῦ περὶ τὴν Μεσοποταμίαν ἀναιρεθέντος μόλις φεύγων εἰς τὴν Ἀντιόχειαν διεσώθη. Καὶ Φιλίππου τὴν βασιλείαν κρατήσαντος τεσσαράκοντα γεγονὼς ἔτη εἰς τὴν Ῥώμην ἄνεισιν. Ἐρεννίῳ δὲ καὶ Ὡριγένει καὶ Πλωτίνῳ συνθηκῶν γεγονυιῶν μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων ἃ δὴ ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν αὐτοῖς ἀνεκεκά-

37 Σευήρου : Σεβήρου BC || 39 τοῖς αὐτοῦ : τοῖς αὐτοῦ Leid.

3 4 μαζούς : μαστούς C Marc A || 10 τὸ δὲ : τὸν δὲ BF || συνέντα : συνιέντα Leid C (ex correct.)

messe ; il était en relation avec quelques personnes qui venaient le trouver ; mais il conservait, ignorés de tous, les dogmes qu'il avait reçus d'Ammonius. Hérennius rompit le premier la convention, et Origène le suivit. Il n'écrivit que le traité *Sur les Démons*, et, sous le règne de Galien, son traité *Que le roi est seul poète*[1]. Pendant fort longtemps, Plotin continua à ne rien écrire ; il faisait des leçons d'après l'enseignement d'Ammonius. Ainsi fit-il pendant dix ans entiers ; il avait quelques auditeurs ; mais il n'écrivait rien. Et comme il engageait ses auditeurs à poser eux-mêmes les questions, son cours, d'après ce que m'a raconté Amélius, était assez désordonné, et les discussions oiseuses n'y manquaient pas. Amélius vint à son école à la troisième année de son séjour à Rome ; c'était la troisième du règne de Philippe ; il resta jusqu'à la première année du règne de Claude, c'est-à-dire pendant vingt-quatre ans entiers ; lorsqu'il arriva, il possédait la doctrine de l'école de Lysimaque, dont il sortait ; il dépassait tous ceux de son âge par son ardeur au travail ; il mit par écrit presque tous les dogmes de Numénius, et en fit un résumé ; t il en apprit par cœur le plus grand nombre. Il écrivait des notes d'après les cours de Plotin, et il en composa cent livres, pour complaire à Hostilianus Hésychius d'Apamée, son fils adoptif.

4 La dixième année du règne de Galien, j'arrivai de Grèce avec Antoine de Rhodes, et je rencontrai Amélius ; il y avait dix-huit ans qu'il s'était attaché à Plotin ; mais il n'avait encore rien osé écrire, sauf ses *Scholies* qui n'avaient pas encore atteint le nombre de cent. Dans cette dixième année du règne de Galien, Plotin avait à peu près cinquante-neuf ans. Je le fréquentai pour la première fois, âgé moi-même de trente ans. Depuis la première année du règne, il s'était mis à écrire sur

1. Le sens de ce titre est incertain. Sa forme est identique à celle d'un « paradoxe » stoïcien, où le mot *sage* serait remplacé par le mot *roi*. On trouve chez les Stoïciens (Arnim, *Fragm. Vet. St.* II, nº 654) le paradoxe que le sage est seul poète, lié à cet autre que le sage est seul devin ; peut-être s'agissait-il dans les deux traités d'Origène de l'inspiration démoniaque et de l'inspiration poétique. En tout cas, le second traité ne peut être, comme on l'a cru, une flatterie à l'empereur Galien.

θαρτο, ἔμενε καὶ ὁ Πλωτῖνος συνὼν μέν τισι τῶν προσιόντων, τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα. Ἐρεννίου δὲ πρώτου τὰς συνθήκας παραβάντος, Ὠριγένης μὲν ἠκολούθει τῷ φθάσαντι Ἐρεννίῳ. Ἔγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ περὶ τῶν δαιμόνων σύγγραμμα καὶ ἐπὶ Γαλιήνου ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Πλωτῖνος δὲ ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν διετέλεσεν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς· καὶ οὕτως ὅλων ἐτῶν δέκα διετέλεσε, συνὼν μέν τισι, γράφων δὲ οὐδέν. Ἦν δὲ ἡ διατριβή, ὡς ἂν αὐτοὺς ζητεῖν προτρεπομένου τοὺς συνόντας, ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας, ὡς Ἀμέλιος ἡμῖν διηγεῖτο. Προσῆλθε δὲ αὐτῷ ὁ Ἀμέλιος τρίτον ἔτος ἄγοντι ἐν τῇ Ῥώμῃ κατὰ τὸ τρίτον τῆς Φιλίππου βασιλείας ἔτος καὶ ἄχρι τοῦ πρώτου ἔτους τῆς Κλαυδίου βασιλείας παραμείνας ἔτη ὅλα συγγέγονεν εἴκοσι καὶ τέσσαρα, ἔξιν μὲν ἔχων ὅτε προσῆλθεν ἀπὸ τῆς Λυσιμάχου συνουσίας, φιλοπονίᾳ δὲ ὑπερβαλλόμενος τῶν καθ' αὑτὸν πάντων διὰ τὸ καὶ σχεδὸν πάντα τὰ Νουμηνίου καὶ γράψαι καὶ συναγαγεῖν καὶ σχεδὸν τὰ πλεῖστα ἐκμαθεῖν· σχόλια δὲ ἐκ τῶν συνουσιῶν ποιούμενος ἑκατόν που βιβλία συνέταξε τῶν σχολίων, ἃ Οὐστιλλιανῷ Ἡσυχίῳ τῷ Ἀπαμεῖ, ὃν υἱὸν ἔθετο, κεχάρισται.

4 Τῷ δεκάτῳ δὲ ἔτει τῆς Γαλιήνου βασιλείας ἐγὼ Πορφύριος ἐκ τῆς Ἑλλάδος μετὰ Ἀντωνίου τοῦ Ῥοδίου γεγονὼς καταλαμβάνω μὲν τὸν Ἀμέλιον ὀκτωκαιδέκατον ἔτος ἔχοντα τῆς πρὸς Πλωτῖνον συνουσίας, μηδὲν δέ πω γράφειν τολμήσαντα πλὴν τῶν σχολίων ἃ οὐδέπω εἰς ἑκατὸν τὸ πλῆθος αὐτῷ συνῆκτο. Ἦν δὲ ὁ Πλωτῖνος τῷ δεκάτῳ ἔτει τῆς Γαλιήνου βασιλείας ἀμφὶ τὰ πεντήκοντα ἔτη καὶ ἐννέα. Ἐγὼ δὲ Πορφύριος τὸ πρῶτον αὐτῷ συγγέγονα αὐτὸς ὢν τότε ἐτῶν τριάκοντα. Ἀπὸ μέντοι τοῦ πρώτου ἔτους τῆς Γαλιήνου ἀρχῆς προτραπεὶς ὁ Πλωτῖνος

36 αὐτοὺς Cobet : αὐτοῦ codd. || 47 Οὐστιλλιανῷ : Ἰουστίνῳ FA (in mg.) B (id.).

4 10 προτραπεὶς : προστραπεὶς Leid.

les sujets qui se présentaient; la dixième année [1], lorsque je fis sa connaissance, il avait écrit vingt et un traités; j'eus ces traités, qui n'étaient confiés qu'à un petit nombre de personnes. Il n'était pas encore facile de se les faire confier et d'en prendre connaissance; ce n'était ni simple, ni aisé; et l'on choisissait soigneusement ceux qui les recevaient. Voici ces écrits (il ne leur avait pas donné lui-même de titres, et chacun les intitulait d'une manière différente. Les titres qui ont prévalu sont les suivants : je mettrai aussi les premiers mots de chaque traité, pour que l'on puisse reconnaître facilement le traité que j'indique)[2] :

1. *Du Beau* (I, 6). Début : « Le Beau se trouve surtout dans la vue... »

2. *De l'immortalité de l'âme* (IV, 7). Début : « Chacun de nous est-il immortel? »

3. *Du Destin* (III, 1). Début : « Tous les événements... »

4. *De l'essence de l'âme* (IV, 2). Début : « L'essence de l'âme... »

5. *De l'Intelligence, des Idées et de l'Être* (V, 9). Début : « Tous les hommes, dès le début... »

6. *De la descente de l'âme dans les corps* (IV, 8). Début : « Souvent en m'éveillant... »

7. *Comment ce qui est après le Premier dérive du Premier : de l'Un* (V, 4). Début : « S'il y a quelque chose après le Premier... »

8. *Est-ce que toutes les âmes font une âme unique?* (IV, 9). Début : « Est-ce que, de même que l'âme? »

9. *Du Bien ou de l'Un* (VI, 9). Début : « Tous les êtres... »

10. *Sur les trois hypostases primitives* (V, 1) Début : « D'où vient donc que les âmes... »

11. *Sur la génération et l'ordre des réalités postérieures au Premier* (V, 2). Début : « L'Un est toutes choses... »

1. A compter de 254 où Galien règne avec Valérien, et non de 257, où Galien règne seul (de même ch. 5, l. 2).

2. Cette précaution fait voir combien, à l'époque où écrit Porphyre, 28 ans après la mort du maître, les titres des traités restent encore incertains. Il était d'autant plus important, pour Porphyre, d'indiquer ces débuts, que même les coupures des traités, comme on l'a montré dans l'*Introduction*, ne sont pas non plus toujours de Plotin lui-même.

γράφειν τὰς ἐμπιπτούσας ὑποθέσεις ⟨εἰς⟩ τὸ δέκατον ἔτος τῆς Γαλιήνου ἀρχῆς, ὅτε τὸ πρῶτον αὐτῷ ἐγὼ ὁ Πορφύριος ἐγνωρίσθην, γράψας εὑρίσκεται εἴκοσι καὶ ἓν βιβλίον ἃ καὶ κατείληφα ἐκδεδομένα ὀλίγοις. Οὐδὲ γὰρ ἦν πω ῥᾴδια ἡ ἔκδοσις οὐδὲ εὐσυνειδήτως ἐγίγνετο οὐδ' ἁπλῶς κἀκ τοῦ ῥᾴστου, ἀλλὰ μετὰ πάσης κρίσεως τῶν λαμβανόντων. Ἦν δὲ καὶ τὰ γεγραμμένα ταῦτα ἃ διὰ τὸ μὴ αὐτὸν ἐπιγράφειν ἄλλος ἄλλο ἑκάστῳ τοὐπίγραμμα ἐτίθει. Αἳ δ' οὖν κρατήσασαι ἐπιγραφαί εἰσιν αἵδε· θήσω δὲ καὶ τὰς ἀρχὰς τῶν βιβλίων, εἰς τὸ εὐεπίγνωστον εἶναι ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἕκαστον τῶν δηλουμένων βιβλίων·

Περὶ τοῦ καλοῦ. Οὗ ἡ ἀρχή· τὸ καλόν ἐστι μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον.

Περὶ ψυχῆς ἀθανασίας. Οὗ ἡ ἀρχή· εἰ δέ ἐστιν ἀθάνατος ἕκαστος.

Περὶ εἱμαρμένης. Οὗ ἡ ἀρχή· πάντα τὰ γινόμενα.

Περὶ οὐσίας τῆς ψυχῆς. Οὗ ἡ ἀρχή· τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν.

Περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος. Οὗ ἡ ἀρχή· πάντες ἄνθρωποι ἐξ ἀρχῆς γενόμενοι.

Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς. Οὗ ἡ ἀρχή· πολλάκις ἐγειρόμενος.

Πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἑνός. Οὗ ἡ ἀρχή· εἴ τι ἐστὶ μετὰ τὸ πρῶτον.

Εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία. Οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα ὥσπερ ψυχήν.

Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός. Οὗ ἡ ἀρχή· ἅπαντα τὰ ὄντα.

Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων. Οὗ ἡ ἀρχή· τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχάς.

Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον. Οὗ ἡ ἀρχή· τὸ ἓν πάντα.

11 εἰς Dübner || 15 εὐσυνειδήτως : ἀσυνειδήτως (*eo inscio*) Cobet || 18 ἄλλος ἄλλο : ἄλλος ἄλλῳ codd. (in A o superscriptum).

12. *Des deux matières* (II, 4). Début : « Ce qu'on appelle la matière... »

13. *Considérations diverses* (III, 9). Début : « L'intelligence, dit-il, voit les Idées qui sont en elle... »

14. *Du mouvement circulaire* (II, 2). Début : « Pourquoi le mouvement circulaire... »

15. *Du démon qui nous a reçus en partage* (III, 4). Début : « Dans certains cas, les hypostases... »

16. *Du suicide raisonnable* (I, 9). Début : « Tu ne feras pas sortir [l'âme du corps], pour qu'elle ne s'en aille pas... »

17. *De la qualité* (II, 6). Début : « Est-ce que l'être et la substance? »

18. *Y a-t-il des idées des choses individuelles ?* (V, 7). « Est-ce que, pour les choses individuelles? »

19. *Des vertus* (I, 2). Début : « Puisque, ici-bas, les maux.... »

20. *De la dialectique* (I, 3). Début : « Quel est l'art ou quelle est la méthode? »

21. *En quel sens dit-on que l'âme est intermédiaire entre l'essence indivisible et l'essence divisible ?* (IV, 1). Début : « Dans le monde intelligible... »

Je trouvai ces vingt et un traités déjà écrits, lorsque je le rencontrai pour la première fois; Plotin était alors dans sa cinquante-neuvième année.

5 Pendant le temps que je fus avec lui, c'est-à-dire pendant cette année-là et les cinq années suivantes (j'étais arrivé à Rome peu avant la dixième année du règne de Galien; Plotin prenait ses vacances d'été, mais en tout autre temps il faisait ses cours); pendant ces six années, donc, on procéda, dans les réunions de l'école, à l'examen de bien des questions qu'Amélius et moi, nous le priâmes de rédiger par écrit. Il écrivit alors :

22-23. *Que l'être qui est partout tout entier, est un seul et même être,* deux livres (VI, 4 et 5). Début du premier : « Est-ce que l'âme, partout?... » Début du second : « Le seul et même être, partout... »

et ensuite deux autres traités :

24. *Que ce qui est au delà de l'être ne pense pas,* ou :

Περὶ τῶν δύο ὑλῶν. Οὗ ἡ ἀρχή· τὴν λεγομένην ὕλην.
Ἐπισκέψεις διάφοροι. Οὗ ἡ ἀρχή· νοῦς, φησιν, ὁρᾷ ἐνούσας ἰδέας.
Περὶ τῆς κυκλοφορίας. Οὗ ἡ ἀρχή· διὰ τί κύκλῳ κινεῖται.
Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος. Οὗ ἡ ἀρχή· τῶν μὲν αἱ ὑποστάσεις.
Περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς. Οὗ ἡ ἀρχή· οὐκ ἐξάξεις, ἵνα μὴ ἐξίῃ.
Περὶ ποιότητος. Οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία.
Εἰ καὶ τῶν καθέκαστα εἰσὶν ἰδέαι. Οὗ ἡ ἀρχή· εἰ καὶ τῶν καθέκαστον.
Περὶ ἀρετῶν. Οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα.
Περὶ διαλεκτικῆς. Οὗ ἡ ἀρχή· τίς τέχνη ἢ μέθοδος.
Πῶς ἡ ψυχὴ τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας μέση εἶναι λέγεται. Οὗ ἡ ἀρχή· ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ.

Ταῦτα μὲν οὖν εἴκοσι καὶ ἓν ὄντα, ὅτε αὐτῷ τὸ πρῶτον προσῆλθον ὁ Πορφύριος, εὕρηται γεγραμμένα· πεντηκοστὸν δὲ καὶ ἔννατον ἔτος ἦγε τότε ὁ Πλωτῖνος.

5 Συγγεγονὼς δὲ αὐτῷ τοῦτό τε τὸ ἔτος καὶ ἐφεξῆς ἄλλα ἔτη πέντε — ὀλίγον γάρ τι πρότερον τῆς δεκαετίας ἐγεγόνει ὁ Πορφύριος ἐν τῇ Ῥώμῃ, τοῦ Πλωτίνου τὰς θερινὰς μὲν ἄγοντος ἀργούς, συνόντος δὲ ἄλλως ἐν ταῖς ὁμιλίαις — ἐν δὴ τοῖς ἓξ ἔτεσι τούτοις πολλῶν ἐξετάσεων ἐν ταῖς συνουσίαις γιγνομένων καὶ γράφειν αὐτὸν ἀξιούντων Ἀμελίου τε καὶ ἐμοῦ, γράφει μὲν περὶ τοῦ τὸ ὂν πανταχοῦ ὅλον εἶναι ἓν καὶ ταὐτὸν βιβλία δύο. Τούτων δὲ τὸ πρῶτον ἀρχὴν ἔχει· ἆρά γε ἡ ψυχὴ πανταχοῦ· τοῦ δὲ δευτέρου ἡ ἀρχή· τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν πανταχοῦ. Γράφει δὲ ἐφεξῆς ἄλλα δύο, ὧν τὸ μὲν περὶ

Qu'est-ce que l'être pensant de premier rang et l'être pensant de second rang? (V, 6). Début : « Il y a un être pensant qui pense autre chose... »

25. *Que veulent dire les termes en puissance et en acte ?* (II, 5). Début : « Il y a ce qu'on appelle en puissance... »

26. *De l'impassibilité des incorporels* (III, 6). Début : « En disant que les sensations ne sont pas des passions... »

27. *De l'âme I* (IV, 3). Début : « Toutes les difficultés relatives à l'âme, il faut... »

28. *De l'âme II* (IV, 4). Début : « Que dira-t-il donc ? »

29. *De l'âme III* ou : *Comment se fait la vision ?* (IV, 5). Début : « Puisque nous avons remis... »

30. *De la contemplation* (III, 8). Début : « Par plaisanterie, d'abord... »

31. *De la beauté intelligible* (V, 8). Début : « Puisque nous disons... »

32. *Que les intelligibles ne sont pas en dehors de l'intelligence ; de l'intelligence et du Bien* (V, 5). Début : « L'intelligence, la véritable intelligence... »

33. *Aux Gnostiques* (II, 9). Début : « Puisque donc il nous est apparu... »

34. *Des nombres* (VI, 6). Début : « Est-ce que la multiplicité?... »

35. *Pourquoi les objets éloignés paraissent-ils petits ?* (II, 8). Début : « Est-ce que ce que l'on voit au loin?... »

36. *Est-ce que le bonheur s'accroît avec le temps ?* (I, 5). Début : « Être heureux... »

37. *Du mélange total* (II, 7). Début : « Quant à ce qu'on appelle [mélange] total... »

38. *De quelle manière la multiplicité des idées vient-elle à l'existence? Du Bien* (VI, 7). Début : « Le dieu qui envoie au devenir... »

39. *De ce qui est volontaire* (VI, 8). Début : « Est-ce que, au sujet des Dieux?... »

40. *Du monde* (II, 1). Début : « En disant toujours le monde... »

41. *De la sensation et de la mémoire* (IV, 6). Début : « Les sensations ne sont pas des empreintes... »

42. *Des genres de l'être I* (VI, 1). Début : « Quant aux êtres, combien y en a-t-il et quels sont-ils ? »

τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως; οὗ ἡ ἀρχή· τὸ μέν ἐστι νοοῦν ἄλλο· τὸ δὲ περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, οὗ ἡ ἀρχή· λέγεται τὸ μὲν δυνάμει.

Περὶ τῆς τῶν ἀσωμάτων ἀπαθείας. Οὗ ἡ ἀρχή· τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες.

Περὶ ψυχῆς πρῶτον. Οὗ ἡ ἀρχή· περὶ ψυχῆς ὅσα ἀπορήσαντας δεῖ.

Περὶ ψυχῆς δεύτερον. Οὗ ἡ ἀρχή· τί οὖν ἐρεῖ.

Περὶ ψυχῆς τρίτον ἢ περὶ τοῦ πῶς ὁρῶμεν. Οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδήπερ ὑπερεθέμεθα.

Περὶ θεωρίας. Οὗ ἡ ἀρχή· παίζοντες δὴ τὴν πρώτην.

Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους. Οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδή φαμεν.

Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ νοῦ καὶ τἀγαθοῦ. Οὗ ἡ ἀρχή· τὸν νοῦν τὸν ἀληθῆ νοῦν.

Πρὸς τοὺς γνωστικούς. Οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν.

Περὶ ἀριθμῶν. Οὗ ἡ ἀρχή· ἆρά ἐστι τὸ πλῆθος.

Πῶς τὰ πόρρω ὁρώμενα μικρὰ φαίνεται; Οὗ ἡ ἀρχή· ἆρά γε τὰ πόρρω ὁρώμενα.

Εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν; Οὗ ἡ ἀρχή· τὸ εὐδαιμονεῖν.

Περὶ τῆς δι᾽ ὅλων κράσεως. Οὗ ἡ ἀρχή· περὶ τῆς δι᾽ ὅλων λεγομένης.

Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τἀγαθοῦ; Οὗ ἡ ἀρχή· εἰς γένεσιν πέμπων ὁ θεός.

Περὶ τοῦ ἑκουσίου. Οὗ ἡ ἀρχή· ἆρ᾽ ἐστι περὶ θεῶν.

Περὶ τοῦ κόσμου. Οὗ ἡ ἀρχή· τὸν κόσμον ἀεὶ λέγοντες.

Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης. Οὗ ἡ ἀρχή· τὰς αἰσθήσεις οὐ τυπώσεις.

Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν πρῶτον. Οὗ ἡ ἀρχή· περὶ τῶν ὄντων πόσα καὶ τίνα.

43. *Des genres de l'être II* (VI, 2). Début : « Puisque, au sujet de ce qu'on appelle... »

44. *Des genres de l'être III* (VI, 3). Début : « Quant à la substance, que semble-t-il ? »

45. *De l'éternité et du temps* (III, 7). Début : « L'éternité et le temps... »

Ces vingt-quatre traités furent écrits pendant les six années de mon séjour auprès de Plotin. Il en tirait les sujets des problèmes qui se présentaient, comme je l'ai montré d'après les sommaires que j'ai ajoutés à chacun des traités[1]. Avec les vingt et un écrits avant mon séjour, cela fait quarante-cinq traités.

6 Pendant que je vécus en Sicile, où je me retirai dans la quinzième année du règne de Galien, il écrivit les cinq traités suivants qu'il m'envoya :

46. *Du bonheur* (I, 4). Début : « Bien vivre et être heureux... »

47. *De la providence I* (III, 2). Début : « D'une part, spontanément... »

48. *De la providence II* (III, 3). Début : « Que paraît-il donc sur ces points ? »

49. *Des hypostases qui ont la faculté de connaître et de ce qui est au delà de ces hypostases* (V, 3). Début : « Est-ce que ce qui se pense soi-même doit être divers ? »

50. *De l'amour* (III, 5). Début : « Quant à l'amour, est-il un dieu ? »

Ces traités me furent envoyés dans la première année du règne de Claude ; au début de la seconde, peu avant sa mort, il m'adressa les suivants :

51. *En quoi consistent les maux ?* (I, 8). Début : « Ceux qui cherchent d'où viennent les maux... »

1. Les traités de Plotin ont en effet souvent la forme classique des *problèmes*. Ils débutent par l'énoncé d'une question particulière et souvent assez limitée. Cette forme d'exposition avait été employée par les récents commentateurs d'Aristote, par exemple par Alexandre d'Aphrodisias. Sur les *sommaires*, voyez l'Introduction, p. XXIII.

Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν δεύτερον. Οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ περὶ τῶν λεγομένων.

Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν τρίτον. Οὗ ἡ ἀρχή· περὶ μὲν τῆς οὐσίας ὅπῃ δοκεῖ.

Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου. Οὗ ἡ ἀρχή· τὸν αἰῶνα καὶ τὸν χρόνον.

Ταῦτα τὰ εἴκοσι καὶ τέτταρα ὄντα ὅσα ἐν τῷ ἑξαέτει χρόνῳ τῆς παρουσίας ἐμοῦ Πορφυρίου ἔγραψεν, ἐκ προσκαίρων προβλημάτων τὰς ὑποθέσεις λαβόντα, ὡς ἐκ τῶν κεφαλαίων ἑκάστου τῶν βιβλίων ἐδηλώσαμεν, μετὰ τῶν πρὸ τῆς ἐπιδημίας ἡμῶν εἴκοσι καὶ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεται τεσσαράκοντα πέντε.

6 Ἐν δὲ τῇ Σικελίᾳ διατρίβοντός μου — ἐκεῖ γὰρ ἀνεχώρησα περὶ τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος τῆς βασιλείας Γαλιήνου —, ὁ Πλωτῖνος γράψας πέντε βιβλία ἀπέστειλέ μοι ταῦτα·

Περὶ εὐδαιμονίας. Οὗ ἡ ἀρχή· τὸ εὖ ζῆν καὶ εὐδαιμονεῖν.

Περὶ προνοίας πρῶτον. Οὗ ἡ ἀρχή· τὸ μὲν αὐτομάτῳ.

Περὶ προνοίας δεύτερον. Οὗ ἡ ἀρχή· τί τοίνυν δοκεῖ περὶ τούτων.

Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα. Οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα τὸ νοοῦν ἑαυτὸ ποικίλον δεῖ εἶναι.

Περὶ ἔρωτος. Οὗ ἡ ἀρχή· περὶ ἔρωτος πότερον θεός.

Ταῦτα μὲν οὖν τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς Κλαυδίου πέμπει βασιλείας· ἀρχομένου δὲ τοῦ δευτέρου, ὅτε καὶ μετ' ὀλίγον θνήσκει, πέμπει ταῦτα·

Τίνα τὰ κακά; Οὗ ἡ ἀρχή· οἱ ζητοῦντες πόθεν τὰ κακά.

52. *Les astres agissent-ils ?* (II, 3). Début : « Le mouvement des astres... »

53. *Qu'est-ce que l'être vivant ? Qu'est-ce que l'homme ?* (I, 1). Début : « Les plaisirs et les peines... »

54. *Du premier Bien* ou : *du Bonheur* (I, 7). Début : « Peut-on dire qu'il y a une différence?... »

En ajoutant les quarante-cinq de la première et de la seconde série, nous avons donc cinquante-quatre traités.

Les premiers datent de sa jeunesse [1], les seconds de sa maturité, les troisièmes d'une époque où son corps était fatigué : d'où les différences dans la force de la pensée. Les vingt et un premiers sont les plus légers de substance ; il n'a pas encore assez de vigueur pour atteindre à une pensée ferme. Ceux de la seconde série indiquent une complète maturité ; à quelques détails près, ces vingt-quatre traités sont parfaits. Quand il écrivit les neuf derniers, ses forces diminuaient, et dans les quatre derniers plus encore que dans les cinq précédents.

7 Il avait des auditeurs nombreux ; mais comme disciples fervents et attachés à sa philosophie, il y avait d'abord Amélius d'Étrurie, dont le propre nom était Gentilianus ; Plotin préférait le nommer Amérius par un *r*, et disait qu'il lui convenait mieux de tirer son nom du mot *amereia* (indivisibilité) que du mot *ameleia* (négligence). Il y avait encore un médecin de Scythopolis, Paulin ; Amélius le surnommait Miccalos ; il avait beaucoup de connaissances mal digérées. Il avait aussi pour ami un médecin d'Alexandrie, Eustochius, dont il fit la connaissance à la fin de sa vie ; il continua à en recevoir les soins jusqu'à sa mort [2] ; Eustochius se consacra aux doctrines de Plotin, et il acquit les dispositions d'un vrai philosophe. De son entourage faisait partie Zoticus, le critique et le poète, qui fit des récensions des ouvrages d'Antimaque et mit en très beaux vers la fable de l'Atlantide [3] ; sa vue s'af-

1. En réalité de 255 ; Plotin avait alors 51 ans ; les traités de la seconde série sont écrits de 263 à 268 ; ceux de la troisième de 268 à 270.

2. Voyez 2, 24 et la note ; l'origine alexandrine d'Eustochius explique sans doute l'histoire fantastique du serpent.

3. Antimaque est un poète épique, auteur d'une *Thébaïde* ; sa réputation, dans l'école platonicienne, semble avoir été traditionnelle ;

Εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα; Οὐ ἡ ἀρχή· ἡ τῶν ἄστρων φορά.

Τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος; Οὐ ἡ ἀρχή· ἡδοναὶ καὶ λῦπαι.

Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἢ περὶ εὐδαιμονίας. Οὐ ἡ ἀρχή· ἆρα ἄν τις ἕτερον εἴποι.

Ταῦτα μετὰ τῶν τετταράκοντα πέντε τῶν πρώτων καὶ δευτέρων γραφέντων γίνεται τέσσαρα καὶ πεντήκοντα. Ὥσπερ δὲ ἐγράφη, τὰ μὲν κατὰ πρώτην ἡλικίαν, τὰ δὲ ἀκμάζοντος, τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ σώματος καταπονουμένου, οὕτω καὶ τῆς δυνάμεως ἔχει τὰ βιβλία. Τὰ μὲν γὰρ πρῶτα εἴκοσι καὶ ἓν ἐλαφροτέρας ἐστὶ δυνάμεως καὶ οὐδέπω πρὸς εὐτονίαν ἀρκοῦν μέγεθος ἐχούσης, τὰ δὲ τῆς μέσης ἐκδόσεως τυχόντα τὸ ἀκμαῖον τῆς δυνάμεως ἐμφαίνει καὶ ἔστι τὰ εἰκοσιτέσσαρα πλὴν τῶν βραχέων τελεώτατα, τὰ μέντοι τελευταῖα ἐννέα ὑφειμένης ἤδη τῆς δυνάμεως γέγραπται καὶ μᾶλλόν γε τὰ τελευταῖα τέσσαρα ἢ τὰ πρὸ τούτων πέντε.

7 Ἔσχε δὲ ἀκροατὰς μὲν πλείους, ζηλωτὰς δὲ καὶ διὰ φιλοσοφίαν συνόντας Ἀμέλιόν τε ἀπὸ τῆς Τουσκίας, οὗ τὸ ὄνομα ἦν Γεντιλιανὸς τὸ κύριον, αὐτὸς δὲ διὰ τοῦ ρ Ἀμέριον αὐτὸν καλεῖν ἠξίου ἀπὸ τῆς ἀμερείας ἢ τῆς ἀμελείας πρέπειν αὐτῷ καλεῖσθαι λέγων. Ἔσχε δὲ καὶ ἰατρικόν τινα Σκυθοπολίτην Παυλῖνον ὃν ὁ Ἀμέλιος Μίκκαλον προσηγόρευε, παρακουσμάτων πλήρη γεγονότα. Ἀλλὰ μὴν καὶ Ἀλεξανδρέα Εὐστόχιον ἰατρικὸν ἔσχεν ἑταῖρον ὃς περὶ τὰ τελευταῖα τῆς ἡλικίας γνωρισθεὶς αὐτῷ διέμενε θεραπεύων ἄχρι τοῦ θανάτου καὶ μόνοις τοῖς Πλωτίνου σχολάζων ἔξιν περιεβάλλετο γνησίου φιλοσόφου. Συνῆν δὲ καὶ Ζωτικὸς κριτικός τε καὶ ποιητικός, ὃς καὶ τὰ Ἀντιμάχου διορθωτικὰ πεποίηται καὶ τὸν Ἀτλαντικὸν εἰς ποίησιν μετέβαλε πάνυ ποιητικῶς, συγ-

7 4 αὐτὸν ... αὐτῷ Cobet : αὐτὸν ... αὐτῷ codd. || ἀμερείας Marc A Müller : ἀμερίας codd. || 9 ἑταῖρον : ἕτερον ABEF δεύτερον C || 11 περιεβάλλετο : περιεβάλετο F.

faiblit, et il mourut peu avant Plotin. Paulin aussi mourut avant lui. Je citerai encore, parmi ses amis, Zéthus, qui était d'une famille arabe et avait épousé la fille de ce Théodose, qui avait été ami d'Ammonius; c'était un médecin, et Plotin l'aimait beaucoup; il s'occupait des affaires publiques avec une ardeur que Plotin essayait de contenir. Plotin en usait assez familièrement avec lui, pour se retirer chez lui dans une campagne qu'il possédait à six milles de Minturnes. C'était une ancienne propriété de Castricius, surnommé Firmus. Firmus est l'homme de notre temps qui a le plus aimé la vertu; il vénérait Plotin; il obéissait en tout à Amélius comme un bon serviteur; et il m'était attaché comme à un frère; il vénérait Plotin, bien qu'il eût choisi la carrière des fonctions publiques[1]. Parmi les auditeurs de Plotin, il y avait maints sénateurs, dont Marcellus Orontius et Sabinillus surtout travaillaient à la philosophie. Rogatianus était également sénateur; il arriva à un tel détachement de la vie qu'il avait abandonné tous ses biens, renvoyé tous ses serviteurs et renoncé à ses dignités. Étant préteur et sur le point de partir pour le tribunal, alors que les licteurs étaient déjà là, il ne voulut point y aller, et il négligea ses fonctions. Il ne voulut même plus habiter sa propre maison; il demeurait chez des amis ou des familiers, chez qui il dînait et couchait. Il ne mangeait qu'un jour sur deux. Ce renoncement et cette insouciance du régime, alors qu'il était si malade de la goutte qu'on le portait en chaise, le rétablit[2]; et tandis qu'il n'était même plus capable d'ouvrir la main, il acquit plus de facilité à s'en servir que n'importe quel artisan de métier manuel. Plotin l'aimait; il le louait par-dessus tous, et il le proposait en exemple aux philosophes. Plotin avait aussi près de lui Sérapion d'Alexandrie, un ancien rhéteur, qui s'adonna ensuite à la philosophie, mais ne put

d'après Héraclide du Pont (Proclus, *in Tim.*, 28 c), il était estimé par Platon lui-même.

1. L'amitié de Porphyre envers Firmus avait été précisément mise à l'épreuve après la mort de Plotin, lorsque Firmus déclara qu'il renonçait au végétarisme. Porphyre lui adressa, pour le faire revenir, le long traité *Sur l'Abstinence*. Cf. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, p. 99.

2. Cf. Porph., *sur l'Abstinence*, I, 23.

χυθεὶς δὲ τὰς ὄψεις πρὸ ὀλίγου τῆς Πλωτίνου τελευτῆς ἀπέθανεν. Ἔφθασε δὲ καὶ ὁ Παυλῖνος προαποθανὼν τοῦ Πλωτίνου. Ἔσχε δὲ καὶ Ζῆθον ἑταῖρον, Ἀράβιον τὸ γένος, Θεοδοσίου τοῦ Ἀμμωνίου γενομένου ἑταίρου εἰς γάμον λαβόντα θυγατέρα. Ἦν δὲ καὶ οὗτος ἰατρικὸς καὶ σφόδρα πεφίλητο τῷ Πλωτίνῳ· πολιτικὸν δὲ ὄντα καὶ ῥοπὰς ἔχοντα πολιτικὰς ἀναστέλλειν ὁ Πλωτῖνος ἐπειρᾶτο. Ἐχρῆτο δὲ αὐτῷ οἰκείως, ὡς καὶ εἰς τοὺς ἀγροὺς πρὸς αὐτὸν ἀναχωρεῖν πρὸ ἓξ σημείων Μιντουρνῶν ὑπάρχοντας, οὓς Καστρίκιος ἐκέκτητο ὁ Φίρμος καλούμενος, ἀνδρῶν τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοκαλώτατος γεγονὼς καὶ τόν τε Πλωτῖνον σεβόμενος καὶ Ἀμελίῳ οἷα οἰκέτης ἀγαθὸς ἐν πᾶσιν ὑπηρετούμενος καὶ Πορφυρίῳ ἐμοὶ οἷα γνησίῳ ἀδελφῷ ἐν πᾶσι προσεσχηκώς. Καὶ οὕτος οὖν ἐσέβετο Πλωτῖνον τὸν πολιτικὸν ᾑρημένος βίον. Ἠκροῶντο δὲ αὐτοῦ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς συγκλήτου οὐκ ὀλίγοι ὧν ἔργον ἐν φιλοσοφίᾳ μάλιστα ἐποίουν Μάρκελλος Ὀρρόντιος καὶ Σαβινίλλος. Ἦν δὲ καὶ Ῥογατιανὸς ἐκ τῆς συγκλήτου, ὃς εἰς τοσοῦτον ἀποστροφῆς τοῦ βίου τούτου προκεχωρήκει ὡς πάσης μὲν κτήσεως ἀποστῆναι, πάντα δὲ οἰκέτην ἀποπέμψασθαι, ἀποστῆναι δὲ καὶ τοῦ ἀξιώματος, καὶ πραίτωρα προιέναι μέλλοντα παρόντων τῶν ὑπηρετῶν μήτε προελθεῖν μήτε φροντίσαι τῆς λειτουργίας, ἀλλὰ μηδὲ οἰκίαν ἑαυτοῦ ἐλέσθαι κατοικεῖν, ἀλλὰ πρός τινας τῶν φίλων καὶ συνήθων φοιτῶντα ἐκεῖ τε δειπνεῖν κἀκεῖ καθεύδειν, σιτεῖσθαι δὲ παρὰ μίαν· ἀφ' ἧς δὴ ἀποστάσεως καὶ ἀφροντιστίας τοῦ βίου ποδαγρῶντα μὲν οὕτως ὡς καὶ δίφρῳ βαστάζεσθαι, ἀναρρωσθῆναι, τὰς χεῖρας δὲ ἐκτεῖναι μὴ οἷόν τε ὄντα χρῆσθαι ταύταις πολὺ μᾶλλον εὐμαρῶς ἢ οἱ τὰς τέχνας διὰ τῶν χειρῶν μετιόντες. Τοῦτον ἀπεδέχετο ὁ Πλωτῖνος καὶ ἐν τοῖς μάλιστα ἐπαινῶν διετέλει εἰς ἀγαθὸν παράδειγμα τοῖς φιλοσοφοῦσι προβαλλόμενος. Συνῆν δὲ καὶ Σεραπίων Ἀλεξανδρεὺς ῥητορικὸς μὲν τὰ πρῶτα, μετὰ ταῦτα δὲ καὶ

20 πεφίλητο : πεφίλωτο ABEF || 25 φιλοκαλώτατος : φιλοσοφώτατος C Marc A Ciz || 32 ἀποστροφῆς : ἀποστραφεὶς B || 35 πραίτωρα προιέναι μέλλοντα : πραίτωρ προιέναι μέλλων codd. ; post πραίτωρ glossa καὶ στράτηγος in A (in marg.) F (*id.*).

jamais abandonner ses mauvaises habitudes d'homme d'argent et d'usurier. Moi aussi, Porphyre de Tyr, il me comptait parmi ses amis particuliers, et il voulait bien me confier la correction de ses écrits.

8 Il n'aurait jamais voulu s'y reprendre à deux fois pour écrire ; il ne se relisait pas même une fois, et il ne revoyait pas ses écrits, parce que sa vue était trop faible pour lui servir à lire. Il formait mal ses lettres ; il ne séparait pas nettement les syllabes ; et il n'avait nul souci de l'orthographe. Il ne s'attachait qu'au sens ; et à notre grande admiration, il continua à procéder de cette manière jusqu'à la fin de sa vie. Il composait en lui-même son traité depuis le commencement jusqu'à la fin ; puis il faisait passer ses réflexions sur le papier, et il écrivait toutes les pensées qu'il avait élaborées, sans s'interrompre, et comme s'il avait copié dans un livre[1]. Il pouvait causer avec quelqu'un et entretenir une conversation, tout en poursuivant ses réflexions ; il satisfaisait aux convenances de l'entretien, sans s'interrompre de penser aux sujets qu'il s'était proposé d'étudier. Son interlocuteur parti, sans même revoir ce qu'il avait déjà écrit (sa vue, je l'ai dit, n'était pas assez bonne pour qu'il se relût), il y rattachait les phrases suivantes, comme si, dans l'intervalle, la conversation ne l'avait pas interrompu. Il restait donc en lui-même, tout en étant aux autres ; son attention à lui-même ne se relâchait jamais, sinon pendant son sommeil, qu'empêchaient d'ailleurs la maigre chère qu'il faisait (souvent il ne prenait même pas de pain) et la réflexion continuelle sur ses pensées.

9 Il y avait aussi des femmes qui lui étaient fort attachées : Gémina, dans la maison de qui il habitait ; sa fille Gémina, qui portait le même nom que sa mère ; Amphiclée, qui devint la femme d'Ariston, fils de Jamblique. Ces femmes étaient très attachées à la philosophie. Beaucoup d'hommes

1. Voyez l'*Introduction*, p. xxvii sq. Les détails que donne ici Porphyre sont confirmés par l'examen des *Ennéades*. Plotin, comme tous ses contemporains, travaille sur les textes des anciens philosophes ; mais il est visible qu'il travaille toujours de mémoire ; les citations de Platon sont presque toujours inexactes ; les mêmes se répètent souvent. Il n'y a pas à proprement parler une seule citation d'Aristote, malgré les renvois fréquents à sa doctrine.

ἐπὶ φιλοσόφοις συνὼν λόγοις, τοῦ δὲ περὶ χρήματα καὶ τὸ δανείζειν μὴ δυνηθεὶς ἀποστῆναι ἐλαττώματος. Ἔσχε δὲ καὶ ἐμὲ Πορφύριον Τύριον ὄντα ἐν τοῖς μάλιστα ἑταῖρον, ὃν καὶ διορθοῦν αὐτοῦ τὰ συγγράμματα ἠξίου.

8 Γράψας γὰρ ἐκεῖνος δὶς τὸ γραφὲν μεταλαβεῖν οὐδέποτ' ἂν ἠνέσχετο, ἀλλ' οὐδὲ ἅπαξ γοῦν ἀναγνῶναι καὶ διελθεῖν διὰ τὸ τὴν ὅρασιν μὴ ὑπηρετεῖσθαι αὐτῷ πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν. Ἔγραφε δὲ οὔτε εἰς κάλλος ἀποτυπούμενος τὰ γράμματα οὔτε εὐσήμως τὰς συλλαβὰς διαιρῶν οὔτε τῆς ὀρθογραφίας φροντίζων, ἀλλὰ μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος, καί, ὃ πάντες ἐθαυμάζομεν, ἐκεῖνο ποιῶν ἄχρι τελευτῆς διετέλεσε. Συντελέσας γὰρ παρ' ἑαυτῷ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους τὸ σκέμμα, ἔπειτα εἰς γραφὴν παραδιδοὺς ἃ ἐσκέπτετο, συνεῖρεν οὕτως γράφων ἃ ἐν τῇ ψυχῇ διέθηκεν, ὡς ἀπὸ βιβλίου δοκεῖν μεταλαβεῖν τὰ γραφόμενα· ἐπεὶ καὶ διαλεγόμενος πρός τινα καὶ συνείρων τὰς ὁμιλίας πρὸς τῷ σκέμματι ἦν, ὡς ἅμα τε ἀποπληροῦν τὸ ἀναγκαῖον τῆς ὁμιλίας καὶ τῶν ἐν σκέψει προκειμένων ἀδιάκοπον τηρεῖν τὴν διάνοιαν· ἀποστάντος γοῦν τοῦ προσδιαλεγομένου οὐδ' ἐπαναλαβὼν τὰ γεγραμμένα, διὰ τὸ μὴ ἐπαρκεῖν αὐτῷ πρὸς ἀνάληψιν, ὡς εἰρήκαμεν, τὴν ὅρασιν, τὰ ἑξῆς ἂν ἐπισυνῆψεν, ὡς μηδένα διαστήσας χρόνον μεταξὺ ὅτε τὴν ὁμιλίαν ἐποιεῖτο. Συνῆν οὖν καὶ ἑαυτῷ ἅμα καὶ τοῖς ἄλλοις, καὶ τήν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν οὐκ ἄν ποτε ἐχάλασεν, ἢ μόνον ἐν τοῖς ὕπνοις, ὃν ἂν ἀπέκρουεν ἥ τε τῆς τροφῆς ὀλιγότης, οὐδὲ γὰρ ἄρτου πολλάκις ἂν ἥψατο, καὶ ἡ πρὸς τὸν νοῦν αὐτοῦ διαρκὴς ἐπιστροφή.

9 Ἔσχε δὲ καὶ γυναῖκας σφόδρα προσκειμένας, Γεμίναν τε, ἧς καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ κατῴκει, καὶ τὴν ταύτης θυγατέρα Γεμίναν, ὁμοίως τῇ μητρὶ καλουμένην, Ἀμφίκλειάν τε τὴν Ἀρίστωνος τοῦ Ἰαμβλίχου υἱοῦ γεγονυῖαν

8 1 μεταλαβεῖν Dübner : μεταβαλεῖν codd. recte fortasse, *respicere* Ficinus *immutare* Creuzer *Adnotat.* || 10 διέθηκεν : συνέθηκεν A (δι superscriptum) EF || 11 μεταλαβεῖν Müller : μεταβάλλειν codd. || 20 ἐχάλασεν : ἐσχόλασεν A (χα superscriptum) CF.

et de femmes, des meilleures familles, au moment de mourir, lui faisaient amener leurs enfants, garçons ou filles, et ils les lui confiaient, avec toute leur fortune, comme ils les auraient confiés à un gardien sacré et divin. Aussi sa maison était remplie de jeunes garçons et de jeunes filles, entre autres Polémon, dont l'éducation l'occupait beaucoup, et dont il écoutait les essais poétiques. Il avait la patience d'examiner les comptes que rendaient les tuteurs de ces enfants, et il veillait à ce qu'ils fussent exacts; tant que ces enfants n'étaient pas des philosophes, disait-il, il fallait leur conserver intacts leurs biens et leurs revenus. Et pourtant, malgré tous ces soucis pratiques et ces services qui s'étendaient à tant de personnes, il avait l'esprit constamment tendu, tant qu'il veillait. Il était d'humeur douce, et toujours à la disposition de tous ses familiers. Aussi, pendant les vingt-six ans qu'il demeura à Rome, quoiqu'il ait été l'arbitre dans bien des querelles, il n'eut jamais un ennemi parmi les hommes politiques.

10 Entre ceux qui se donnaient l'air d'être des philosophes était Olympius d'Alexandrie; il avait été pendant quelque temps disciple d'Ammonius. Voulant être le premier, il affectait de mépriser Plotin. Même, il s'attaqua à lui, et tenta d'attirer sur lui l'influence maligne des astres par des procédés magiques[1]. Quand il vit que ses essais tournaient contre lui-même, il dit à ses amis que Plotin avait une âme assez puissante pour renvoyer les coups qu'on voulait lui porter à ceux qui tentaient de lui faire du mal. Plotin s'apercevait des tentatives d'Olympius ; à ces moments, d'après lui, Olympius sentait son propre corps se contracter comme une bourse qu'on ferme, si bien que les organes se comprimaient l'un l'autre. Olympius risqua donc plusieurs fois de subir le mal qu'il voulait faire à Plotin, et il arrêta ses manœuvres[2].

C'est que Plotin avait, de naissance, une supériorité sur

1. Ces procédés sont vraisemblablement les *carmina*, les incantations qui assujettissent à l'homme les divinités célestes.

2. La capacité de résister aux sortilèges des magiciens est un trait fréquent dans les vies des saints (cf. par exemple *Histoire Lausiaque*, 17, 6-9). Plotin lui-même (*Enn.* 4, 4, 44) donne de ce fait une interprétation rationnelle.

γυναῖκα, σφόδρα φιλοσοφίᾳ προσκειμένας. Πολλοὶ δὲ καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἀποθνήσκειν μέλλοντες τῶν εὐγενεστάτων φέροντες τὰ ἑαυτῶν τέκνα, ἄρρενάς τε ὁμοῦ καὶ θηλείας, ἐκείνῳ παρεδίδοσαν μετὰ τῆς ἄλλης οὐσίας ὡς ἱερῷ τινι καὶ θείῳ φύλακι. Διὸ καὶ ἐπεπλήρωτο αὐτῷ ἡ οἰκία παίδων καὶ παρθένων. Ἐν τούτοις δὲ ἦν καὶ Πολέμων, οὗ τῆς παιδεύσεως φροντίζων πολλάκις ἂν καὶ μέτρα ποιοῦντος ἠκροάσατο. Ἠνείχετο δὲ καὶ τοὺς λογισμοὺς ἀναφερόντων τῶν ἐκείνοις παραμενόντων καὶ τῆς ἀκριβείας ἐπεμελεῖτο λέγων, ἕως ἂν μὴ φιλοσοφῶσιν, ἔχειν αὐτοὺς δεῖν τὰς κτήσεις καὶ τὰς προσόδους ἀνεπάφους τε καὶ σωζομένας. Καὶ ὅμως τοσούτοις ἐπαρκῶν τὰς εἰς τὸν βίον φροντίδας τε καὶ ἐπιμελείας τὴν πρὸς τὸν νοῦν τάσιν οὐδέποτ' ἂν ἐγρηγορότως ἐχάλασεν. Ἦν δὲ καὶ πρᾷος καὶ πᾶσιν ἐκκείμενος τοῖς ὀπωσοῦν πρὸς αὐτὸν συνήθειαν ἐσχηκόσι. Διὸ εἴκοσι καὶ ἓξ ἐτῶν ὅλων ἐν τῇ Ῥώμῃ διατρίψας καὶ πλείστοις διαιτήσας τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀμφισβητήσεις οὐδένα τῶν πολιτικῶν ἐχθρόν ποτε ἔσχε.

10 Τῶν δὲ φιλοσοφεῖν προσποιουμένων Ὀλύμπιος Ἀλεξανδρεύς, Ἀμμωνίου ἐπ' ὀλίγον μαθητὴς γενόμενος, καταφρονητικῶς πρὸς αὐτὸν ἔσχε διὰ φιλοπρωτίαν· ὃς καὶ οὕτως αὐτῷ ἐπέθετο, ὥστε καὶ ἀστροβολῆσαι αὐτὸν μαγεύσας ἐπεχείρησεν. Ἐπεὶ δὲ εἰς ἑαυτὸν στρεφομένην ᾔσθετο τὴν ἐπιχείρησιν, ἔλεγε πρὸς τοὺς συνήθεις μεγάλην εἶναι τὴν τῆς ψυχῆς τοῦ Πλωτίνου δύναμιν, ὡς ἀποκρούειν δύνασθαι τὰς εἰς ἑαυτὸν ἐπιφορὰς εἰς τοὺς κακοῦν αὐτὸν ἐπιχειροῦντας. Πλωτῖνος μέντοι τοῦ Ὀλυμπίου ἐγχειροῦντος ἀντελαμβάνετο λέγων αὐτῷ τὸ σῶμα τότε ὡς τὰ σύσπαστα βαλάντια ἔλκεσθαι τῶν μελῶν αὐτῷ πρὸς ἄλληλα συνθλιβομένων. Κινδυνεύσας δὲ ὁ Ὀλύμπιος πολλάκις αὐτὸς ⟨μᾶλλόν⟩ τι παθεῖν ἢ δρᾶσαι τὸν Πλωτῖνον ἐπαύσατο. Ἦν γὰρ καὶ κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ

9 10 Πολέμων corr. Wyttenbach e 11,10 : Ποτάμων codd. || 12 μέτρα ποιοῦντος Müller : μεταποιοῦντος codd. || 18 ἐχάλασεν : ἐσχόλασεν F.

10 13 μᾶλλον inserui.

les autres hommes. Un prêtre égyptien, venu à Rome, avait fait sa connaissance par l'intermédiaire d'un ami ; pour faire montre de sa science, il voulut amener Plotin à contempler le démon particulier qui l'assistait, en l'évoquant. Plotin s'y prêta, et l'évocation eut lieu dans l'Iseion : car on ne pouvait à Rome, au dire de l'Égyptien, trouver d'autre lieu qui fût un lieu pur. Son démon fut évoqué aux yeux des assistants ; mais il vint un dieu qui n'était pas de la race des démons. Et l'Égyptien dit à Plotin : « Bienheureux, toi qui as pour démon un dieu, et qui n'es point assisté par un être de genre inférieur. » On ne put interroger le démon ni le garder longtemps présent à la vue, parce qu'un de ses amis, spectateur de la scène, à qui on avait confié les oiseaux et qui les tenait dans sa main, les étouffa de jalousie ou peut-être de terreur. Plotin était donc assisté par un de ces démons qui se rapprochent des dieux [1] ; constamment il dirigeait vers lui l'œil divin de son esprit. C'est le motif pour lequel il écrivit son traité *Sur le Démon qui nous a reçus en partage,* où il essaie de produire les causes des différences d'espèce entre les êtres qui assistent l'homme.

Amélius aimait à offrir des sacrifices ; il ne manquait pas les cérémonies de la nouvelle lune, et il célébrait toutes les fêtes du cycle. Un jour il voulut emmener Plotin avec lui ; mais Plotin lui dit : « C'est aux dieux de venir à moi, non à moi d'aller à eux. » Quelle était sa pensée en prononçant des paroles si fières, c'est ce que nous ne pûmes comprendre, et nous n'osâmes pas l'interroger.

11 Il avait une connaissance extraordinaire du caractère des hommes : un jour, on vola un riche collier à Chioné, une veuve qui habitait chez lui avec ses enfants et y menait la vie la plus digne. On amena tous les esclaves à Plotin, qui les regarda tous : « Voici le voleur, dit-il », et il désigna l'un d'entre eux. L'esclave fut fouetté, et il continua d'abord à nier ; puis il avoua, et il rapporta le collier volé.

Il pouvait prédire ce que deviendrait chacun des enfants qu'il avait auprès de lui ; de Polémon par exemple, il dit

1. De même Pythagore (Jamblique, *Vie de Pyth.*, 30) était lié à un dieu olympien, ou du moins à un « démon habitant la lune ».

Πλωτῖνος. Αἰγύπτιος γάρ τις ἱερεὺς ἀνελθὼν εἰς τὴν
Ῥώμην καὶ διά τινος φίλου αὐτῷ γνωρισθεὶς θέλων τε τῆς
ἑαυτοῦ σοφίας ἀπόδειξιν δοῦναι ἠξίωσε τὸν Πλωτῖνον ἐπὶ
θέαν ἀφικέσθαι τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλου-
μένου. Τοῦ δὲ ἑτοίμως ὑπακούσαντος γίνεται μὲν ἐν τῷ
Ἰσείῳ ἡ κλῆσις· μόνον γὰρ ἐκεῖνον τὸν τόπον καθαρόν
φασιν εὑρεῖν ἐν τῇ Ῥώμῃ τὸν Αἰγύπτιον. Κληθέντα δὲ εἰς
αὐτοψίαν τὸν δαίμονα θεὸν ἐλθεῖν καὶ μὴ τοῦ δαιμόνων
εἶναι γένους· ὅθεν τὸν Αἰγύπτιον εἰπεῖν· « Μακάριος εἶ
θεὸν ἔχων τὸν δαίμονα καὶ οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν
συνόντα. » Μήτε δὲ ἐρέσθαι τι ἐκγενέσθαι μήτε ἐπιπλέον
ἰδεῖν παρόντα τοῦ συνθεωροῦντος φίλου τὰς ὄρνεις, ἃς
κατεῖχε φυλακῆς ἕνεκα, πνίξαντος εἴτε διὰ φθόνον εἴτε
καὶ διὰ φόβον τινά. Τῶν οὖν θειοτέρων δαιμόνων ἔχων τὸν
συνόντα καὶ αὐτὸς διετέλει ἀνάγων αὐτοῦ τὸ θεῖον ὅμμα
πρὸς ἐκεῖνον. Ἔστι γοῦν αὐτῷ ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰτίας καὶ
βιβλίον γραφὲν περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος,
ὅπου πειρᾶται αἰτίας φέρειν περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν συνό-
ντων. Φιλοθύτου δὲ γεγονότος τοῦ Ἀμελίου καὶ τὰ ἱερὰ κατὰ
νουμηνίαν καὶ τὰς ἑορτὰς ἐκπεριιόντος καί ποτε ἀξιοῦντος
τὸν Πλωτῖνον σὺν αὐτῷ παραλαβεῖν ἔφη· « Ἐκείνους δεῖ
πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους. » Τοῦτο δὲ ἐκ
ποίας διανοίας οὕτως ἐμεγαληγόρησεν, οὔτ' αὐτοὶ συνεῖναι
δεδυνήμεθα οὔτ' αὐτὸν ἐρέσθαι ἐτολμήσαμεν.

11 Περιῆν δὲ αὐτῷ τοσαύτη περιουσία ἠθῶν κατα-
νοήσεως, ὡς κλοπῆς ποτε γεγονυίας πολυτελοῦς περιδε-
ραίου Χιόνης, ἥτις αὐτῷ συνῴκει μετὰ τῶν τέκνων σεμνῶς
τὴν χηρείαν διεξάγουσα, καὶ ὑπ' ὄψιν τοῦ Πλωτίνου
συνηγμένων τῶν οἰκείων ἐμβλέψας ἅπασιν· οὗτος, ἔφη,
ἐστὶν ὁ κεκλοφώς, δείξας ἕνα τινά. Μαστιζόμενος δὲ
ἐκεῖνος καὶ ἐπιπλεῖον ἀρνούμενος τὰ πρῶτα ὕστερον
ὡμολόγησε καὶ φέρων τὸ κλαπὲν ἀπέδωκε. Προεῖπε δ' ἂν
καὶ τῶν συνόντων παίδων περὶ ἑκάστου οἷος ἀποβήσεται·

21 φασιν : φῆσαι C Marc A | 28 καὶ omis. C Marc A || 35 παραλα-
βεῖν : παραβαλεῖν F.

11 5 οἰκείων : οἰκέτων BCF (ει super lineam).

qu'il serait amoureux et vivrait peu de temps ; c'est ce qui arriva. Un jour, il s'aperçut que j'avais l'intention d'abandonner la vie ; tout à coup il vint à moi (j'habitais sa maison) ; il me dit que mon désir de suicide n'était nullement raisonnable, mais venait d'une mélancolie maladive, et m'invita à voyager[1]. Je lui obéis et allai en Sicile où j'avais su que demeurait, à Lilybée, un homme de grande réputation, nommé Probus. Je fus ainsi délivré de l'envie de mourir ; mais cela m'empêcha de rester près de Plotin jusqu'à sa mort.

12 Plotin était très estimé et vénéré par l'empereur Galien et sa femme Salonine[2]. Il profita de cette amitié pour leur demander de restaurer pour les philosophes une ville qui, paraît-il, avait existé en Campanie, et qui, d'ailleurs, était complètement détruite ; on donnerait à la ville restaurée le territoire avoisinant ; ses habitants devaient suivre les lois de Platon, et elle devait prendre le nom de Platonopolis ; il lui promettait de s'y retirer avec ses amis. Le philosophe aurait très facilement obtenu ce qu'il voulait, si quelques personnes de l'entourage de l'empereur n'y avaient fait obstacle par jalousie, par malveillance ou par quelque autre motif aussi méchant.

13 Dans ses cours, il avait la parole facile ; il avait la faculté d'inventer et de penser à ce qu'il fallait dire. Mais il faisait quelques fautes en parlant. Il ne disait pas : *anamimnêsketai,* mais *anamnémisketai,* et il commettait d'autres incorrections qu'il répétait en écrivant. Quand il parlait, on voyait l'intelligence briller sur son visage et l'éclairer de sa lumière ; d'aspect toujours agréable, il devenait alors vraiment beau ; un peu de sueur coulait sur son front ; sa douceur transparaissait ; il était bienveillant envers ceux qui le

1. L'événement est de 268, postérieur par conséquent au petit traité de Plotin (1, 9) sur le suicide.

2. Les mystiques néoplatoniciens semblent avoir toujours été en coquetterie avec les pouvoirs du jour ; voyez, dans le roman d'*Apollonius de Tyane* 5, 33-35, les encouragements si caractéristiques que le thaumaturge prodigue à Vespasien : « Peu me chaut, dit-il, la forme du gouvernement, je vis sous les dieux. »

ὡς καὶ περὶ τοῦ Πολέμωνος οἷος ἔσται, ὅτι ἐρωτικὸς ἔσται καὶ ὀλιγοχρόνιος, ὅπερ καὶ ἀπέβη. Καί ποτε ἐμοῦ Πορφυρίου ἤσθετο ἐξάγειν ἐμαυτὸν διανοουμένου τοῦ βίου· καὶ ἐξαίφνης ἐπιστάς μοι ἐν τῷ οἴκῳ διατρίβοντι καὶ εἰπὼν μὴ εἶναι ταύτην τὴν προθυμίαν ἐκ νοερᾶς καταστάσεως, ἀλλ' ἐκ μελαγχολικῆς τινος νόσου, ἀποδημῆσαι ἐκέλευσε. Πεισθεὶς δὲ αὐτῷ ἐγὼ εἰς τὴν Σικελίαν ἀφικόμην Πρόβον τινὰ ἀκούων ἐλλόγιμον ἄνδρα περὶ τὸ Λιλύβαιον διατρίβειν· καὶ αὐτός τε τῆς τοιαύτης προθυμίας ἀπεσχόμην τοῦ τε παρεῖναι ἄχρι θανάτου τῷ Πλωτίνῳ ἐνεποδίσθην.

12. Ἐτίμησαν δὲ τὸν Πλωτῖνον μάλιστα καὶ ἐσέφθησαν Γαλιῆνός τε ὁ αὐτοκράτωρ καὶ ἡ τούτου γυνὴ Σαλωνίνα. Ὁ δὲ τῇ φιλίᾳ τῇ τούτων καταχρώμενος φιλοσόφων τινὰ πόλιν κατὰ τὴν Καμπανίαν γεγενῆσθαι λεγομένην, ἄλλως δὲ κατηριπωμένην, ἠξίου ἀνεγεῖραι καὶ τὴν περιξ χώραν χαρίσασθαι οἰκισθείσῃ τῇ πόλει, νόμοις δὲ χρῆσθαι τοὺς κατοικεῖν μέλλοντας τοῖς Πλάτωνος καὶ τὴν προσηγορίαν αὐτῇ Πλατωνόπολιν θέσθαι, ἐκεῖ τε αὐτὸς μετὰ τῶν ἑταίρων ἀναχωρήσειν ὑπισχνεῖτο. Καὶ ἐγένετ' ἂν τὸ βούλημα ἐκ τοῦ ῥᾴστου τῷ φιλοσόφῳ, εἰ μή τινες τῶν συνόντων τῷ βασιλεῖ φθονοῦντες ἢ νεμεσῶντες ἢ δι' ἄλλην τινὰ αἰτίαν μοχθηρὰν ἐνεπόδισαν.

13 Γέγονε δ' ἐν ταῖς συνουσίαις φράσαι μὲν ἱκανὸς καὶ εὑρεῖν καὶ νοῆσαι τὰ πρόσφορα δυνατώτατος, ἐν δέ τισι λέξεσιν ἁμαρτάνων· οὐ γὰρ ἂν εἶπεν ἀναμιμνήσκεται, ἀλλ' ἀναμνημίσκεται, καὶ ἄλλα τινὰ παράσημα ὀνόματα ἃ καὶ ἐν τῷ γράφειν ἐτήρει. Ἦν δ' ἐν τῷ λέγειν ἡ ἔνδειξις τοῦ νοῦ ἄχρι τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὸ φῶς ἐπιλάμποντος· ἐράσμιος μὲν ὀφθῆναι, καλλίων δὲ τότε μάλιστα ὁρώμενος· καὶ λεπτός τις ἱδρὼς ἐπέθει καὶ ἡ πρᾳότης διέλαμπε καὶ τὸ προσηνὲς πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἐδείκνυτο καὶ τὸ εὔτονον. Τριῶν γοῦν ἡμερῶν ἐμοῦ Πορφυρίου ἐρωτήσαν-

18 καὶ αὐτός : ἀλλ' αὐτός C Marc A.
12 12 τινα omis. E.

questionnaient, et avait une parole vigoureuse. Trois jours durant, je l'interrogeai sur la manière dont l'âme est unie au corps, et il ne s'arrêta pas de me donner des démonstrations. Un certain Thaumasius, entré dans la salle, dit qu'il voulait l'entendre faire une conférence suivie et propre à être écrite[1], mais qu'il ne voulait pas de ce dialogue où Porphyre faisait les questions et lui les réponses. « Mais si Porphyre ne me questionnait pas, dit Plotin, je n'aurais pas d'objections à résoudre, et je n'aurais rien à dire qui pût être écrit. »

14 Il avait un style concis, plein, bref; ses écrits surabondent de pensées plutôt que de mots. Il écrivait surtout d'inspiration, tout passionné par son sujet, qu'il partageât les doctrines ou les exposât. On trouve, mélangés dans ses écrits, les dogmes stoïciens qu'il connaît bien et les dogmes péripatéticiens; il fait un emploi fréquent de la *Métaphysique* d'Aristote[2]. Il n'ignorait pas les théorèmes de la géométrie, de l'arithmétique, de la mécanique, de l'optique et de la musique; mais il n'était nullement enclin à traiter ces sciences à fond. Dans ses cours, on lui lisait d'abord des commentaires de Sévère, de Cronius, de Numénius, de Gaïus ou d'Atticus, et, parmi les péripatéticiens, ceux d'Aspasius, d'Alexandre, d'Adraste ou ceux qui se trouvaient[3]. Mais jamais on ne lisait un passage simplement et sans plus; il y ajoutait des spéculations propres et originales et des explications dans l'esprit d'Ammonius; il se pénétrait rapidement du sens des passages lus, et il se levait pour expliquer brièvement une profonde théorie. Comme on lui avait lu deux traités de Longin, *sur les Principes* et l'*Amateur d'antiquités* : « Longin, dit-il, est un philologue, et non un philosophe. »

Un jour, Origène vint à son cours; il rougit et voulut se

1. Le texte est ici peu sûr ; mais d'après ce qui suit, il décrit le procédé d'enseignement opposé à la dialectique, c'est-à-dire le discours suivi procédant par thèmes généraux.

2. Cela est vrai surtout des traités de la dernière période ; dès les premiers traités au contraire, Plotin connaît et discute les dogmes stoïciens. Bouillet traduit : « La *Métaphysique* y est condensée ».

3. Les œuvres de ces commentateurs de Platon ou d'Aristote tombent presque toutes dans la dernière moitié du IIe siècle ou peu

τος, πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι, παρέτεινεν ἀποδεικνύς, ὥστε καὶ Θαυμασίου τινὸς τοὔνομα ἐπεισελθόντος τοὺς καθόλου λόγους πράττοντος καὶ εἰς βιβλία ἀκοῦσαι αὐτοῦ λέγοντος θέλειν, Πορφυρίου δὲ ἀποκρινομένου καὶ ἐρωτῶντος μὴ ἀνέχεσθαι, [ὁ δὲ] ἔφη· « Ἀλλὰ ἄν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας, εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνησόμεθα. »

14 Ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύνους βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσι, τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων, καὶ τὸ συμπαθείας ἢ παραδόσεως. Ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ Στωικὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ Περιπατητικά· καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ Μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία. Ἔλαθε δὲ αὐτὸν οὔτε γεωμετρικόν τι λεγόμενον θεώρημα οὔτ' ἀριθμητικόν, οὐ μηχανικόν, οὐκ ὀπτικόν, οὐ μουσικόν· αὐτὸς δὲ ταῦτα ἐξεργάζεσθαι οὐ παρεσκεύαστο. Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἀττικοῦ, κἀν τοῖς Περιπατητικοῖς τά τε Ἀσπασίου καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσόντων. Ἐλέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν. Ἐπληροῦτο δὲ ταχέως καὶ δι' ὀλίγων δοὺς νοῦν βαθέος θεωρήματος ἀνίστατο. Ἀναγνωσθέντος δὲ αὐτῷ τοῦ τε Περὶ ἀρχῶν Λογγίνου καὶ τοῦ Φιλαρχαίου « φιλόλογος μέν », ἔφη, « ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς ». Ὠριγένους δὲ

13 11 παρέτεινεν : παρατείνων C Marc A || 13 πράττοντος καὶ εἰς βιβλία ἀκοῦσαι : εἰσπράττοντος εἰς βιβλία καὶ ἀκοῦσαι Creuzer *Annotat.* || 14 Πορφυρίου δὲ ἀποκρινομένου καὶ : αὐτοῦ δὲ ἀποκρινομένου Πορφυρίου fortasse. || 15 ἀνέχεσθαι : ἀναχέσθαι A in marg. BCF in marg. || ὁ δὲ del. Kirchhoff.

14 1 σύντομος : σύντονος A (ex correct.) F (*id.*) Eudocia (Müller I 28, 19) || 3 καὶ τὸ (καίτοι C Marc A Leid) συμπαθείας ἢ παραδόσεως deleuit Kirchhoff || 5 λανθάνοντα : οὐ λανθάνοντα coniecerim e lin. 7 || 8 οὔτ' ἀριθμητικόν Eudocia 28, 23 Kirchhoff : οὐκ ἀριθμητικόν codd. || 15 ἐξηλλαγμένος : ἐξειλεγμένος C || καὶ τὸν : καὶ τῶν F

lever ; prié par Origène de parler, il dit qu'on n'en avait plus envie, lorsqu'on était sûr de s'adresser à des gens qui savaient ce qu'on allait dire ; il continua un peu la discussion, et se leva pour partir.

15 J'avais lu, à la fête de Platon, un poème sur le *Mariage Sacré* ; et comme j'avais traité cette fable en inspiré selon son sens mystique et caché, quelqu'un dit : « Porphyre est fou ». Plotin me dit, de manière à être entendu de tous : « Tu as montré que tu étais à la fois poète, philosophe et hiérophante »[1].

Un jour, le rhéteur Diophane lut une apologie en faveur de l'Alcibiade du *Banquet* de Platon ; il y soutenait que, par vertu, un disciple doit se prêter aux désirs amoureux de son maître. Plotin s'agitait, et il se leva plusieurs fois pour quitter l'assemblée ; mais il se contint, et, quand l'auditoire se fut séparé, il me prescrivit d'écrire une réponse à cette apologie. Diophane ne voulut pas me donner son livre ; je retrouvai de mémoire ses arguments, et, devant les mêmes auditeurs réunis, je lus ma réponse. Plotin en fut si satisfait qu'il répétait continuellement pendant ma lecture : « Frappe ainsi, si tu veux devenir une lumière pour les hommes[2]. »

Euboulos, le diadoque de l'école platonicienne, lui écrivit d'Athènes, et lui envoya des traités *Sur quelques questions platoniciennes* ; il me confia ces écrits et me demanda de les examiner et de lui faire un rapport.

Il s'occupa des règles concernant les astres, non pas en mathématicien ; mais il prit une connaissance exacte des règles de prédiction des tireurs d'horoscope : il découvrit qu'elles n'avaient aucune garantie, et il n'hésita pas à les réfuter plusieurs fois, même dans ses écrits[3].

avant ; c'est à ce moment qui se constituent le péripatétisme et surtout le platonisme, comme doctrines organisées à l'usage de l'enseignement.

1. La « hiérogamie » est un thème fréquent dans les hymnes orphiques, chez Philon d'Alexandrie et dans le symbolisme allégorique ; son « sens mystique », c'est la production du monde par l'union de Zeus et de sa sagesse. Le mot de Plotin rappelle *Phèdre*, 244 a sq.

2. Citation d'*Iliade* 8, 282.

3. Allusion à III 1 et II 3,

ἀπαντήσαντός ποτε εἰς τὴν συνουσίαν πληρωθεὶς ἐρυθήματος ἀνίστασθαι μὲν ἐβούλετο, λέγειν δὲ ὑπὸ Ὠριγένους ἀξιούμενος ἔφη ἀνίλλεσθαι τὰς προθυμίας, ὅταν εἰδῇ ὃ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδότας ἐρεῖ ἃ αὐτὸς μέλλει λέγειν· καὶ οὕτως ὀλίγα διαλεχθεὶς ἐξανέστη.

15 Ἐμοῦ δὲ ἐν Πλατωνείοις ποίημα ἀναγνόντος τὸν ἱερὸν γάμον, καί τινος διὰ τὸ μυστικῶς πολλὰ μετ' ἐνθουσιασμοῦ ἐπικεκρυμμένως εἰρῆσθαι εἰπόντος μαίνεσθαι τὸν Πορφύριον, ἐκεῖνος εἰς ἐπήκοον ἔφη πάντων· « Ἄξιος ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην. » Ὅτε δὲ ὁ ῥήτωρ Διοφάνης ἀνέγνω ὑπὲρ Ἀλκιβιάδου τοῦ ἐν τῷ Συμποσίῳ τοῦ Πλάτωνος ἀπολογίαν δογματίζων χρῆναι ἀρετῆς ἕνεκα μαθήσεως εἰς συνουσίαν αὐτὸν παρέχειν ἐρῶντι ἀφροδισίου μίξεως τῷ καθηγεμόνι, ἤιξε μὲν πολλάκις ἀναστὰς ἀπαλλαγῆναι τῆς συνόδου, ἐπισχὼν δ' ἑαυτὸν μετὰ τὴν διάλυσιν τοῦ ἀκουστηρίου ἐμοὶ Πορφυρίῳ ἀντιγράψαι προσέταξε. Μὴ θέλοντος δὲ τοῦ Διοφάνους τὸ βιβλίον δοῦναι διὰ τῆς μνήμης ἀναληφθέντων τῶν ἐπιχειρημάτων ἀντιγράψας ἐγὼ καὶ ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἀκροατῶν συνηγμένων ἀναγνοὺς τοσοῦτον τὸν Πλωτῖνον ηὔφρανα, ὡς κἂν ταῖς συνουσίαις συνεχῶς ἐπιλέγειν·

βάλλ' οὕτως, αἴ κέν τι φόως ἄνδρεσσι γένηαι.

Γράφοντος δὲ Εὐβούλου Ἀθήνηθεν τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου καὶ πέμποντος συγγράμματα ὑπέρ τινων Πλατωνικῶν ζητημάτων ἐμοὶ Πορφυρίῳ ταῦτα δίδοσθαι ἐποίει καὶ σκοπεῖν καὶ ἀναφέρειν αὐτῷ τὰ γεγραμμένα ἠξίου. Προσεῖχε δὲ τοῖς μὲν περὶ τῶν ἀστέρων κανόσιν οὐ πάνυ τι μαθηματικῶς, τοῖς δὲ τῶν γενεθλιαλόγων ἀποτελεσματικοῖς ἀκριβέστερον. Καὶ φωράσας τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀνεχέγγυον ἐλέγχειν πολλαχοῦ καὶ [τῶν] ἐν τοῖς συγγράμμασιν οὐκ ἄκνησε.

25 ἐξανέστη : ἀνέστη C Ciz Leid.

15 16 κἂν : ἐν B || 22 τι : τοι C Marc A || 23 ἀποτελεσματικοῖς B : ἀποτελεστικοῖς codd. et editiones || 25 τῶν del. Kirchhoff. πολλαχοῦ τῶν Leid πολλὰ τῶν C Ciz.

16 De son temps, il y avait beaucoup de Chrétiens, entre autres Adelphius et Aquilinus, des sectaires qui étaient partis de la philosophie ancienne. Ils étaient en possession d'un grand nombre d'écrits d'Alexandre de Libye, de Philocome, de Démostrate de Lydie ; ils montraient les apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée, d'Allogène, de Mésos et autres semblables. Ils trompaient bien des gens, parce qu'ils se trompaient eux-mêmes et croyaient que Platon n'avait pas pénétré jusqu'au fond de l'essence intelligible. Plotin les réfuta souvent dans les cours, et écrivit un traité que j'ai intitulé *Aux Gnostiques*[1] ; mais il nous laissa le reste à examiner. Amélius écrivit jusqu'à quarante livres contre le livre de Zostrien. Pour moi j'adressai de nombreuses critiques au livre de Zoroastre ; je montrai que c'était un apocryphe récent, fabriqué par les fondateurs de la secte, pour faire croire que les dogmes qu'ils voulaient soutenir étaient ceux de l'antique Zoroastre.

17 Il y avait en Grèce des gens qui disaient que Plotin plagiait Numénius : Tryphon, stoïcien et platonicien, le fit savoir à Amélius, et celui-ci écrivit un traité *Sur la différence des dogmes de Plotin et de Numénius*. Il me le dédia sous le nom de Basile. (Basile était en effet mon nom : dans la langue de mon pays, je m'appelais Malchos, qui était aussi le nom de mon père ; Malchos se traduit par Basileus, si l'on veut rendre le mot en grec. Longin, en m'adressant son livre *Sur la tendance* à moi et à Cléodamos, commence par ces mots : « O Cléodamos et Malchos » ; Amélius traduisit mon nom,

1. Ce traité est *Ennéade* II, 9, cité sous un autre titre au chap. 24 ; Plotin n'y a pas nommé les gnostiques en propres termes. La plupart des autorités citées par Porphyre ne sont pour nous que des noms. Proclus (*in Remp.*, II, 109, 13 Kroll) nous fait connaître un écrit apocryphe de Zoroastre, qui se présentait sous la forme d'une apocalypse ou révélation, telle que celle d'Er, au x^e^ livre de la *République* ; un écrit de ce genre devait exister dès la fin du II^e^ siècle, puisque, d'après Proclus (*ibid.*, 110, 4) le platonicien Cronius en parle. Zoroastre était connu, peut-être d'après le même écrit, comme un astrologue (*Ibid.*, 34, 3). D'après une tradition, que l'on trouve chez Plutarque (*de defectu orac.*, ch. 12) Zoroastre fut le premier adepte de la démonologie. Ces trois traits du zoroastrisme (révélation

16 Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἳ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον οἳ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου τοῦ Λυδοῦ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος. Ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις, γράψας δὲ καὶ βιβλίον ὅπερ πρὸς τοὺς Γνωστικοὺς ἐπεγράψαμεν, ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλέλοιπεν. Ἀμέλιος δὲ ἄχρι τεσσαράκοντα βιβλίων προκεχώρηκε πρὸς τὸ Ζωστριανοῦ βιβλίον ἀντιγράφων. Πορφύριος δὲ ἐγὼ πρὸς τὸ Ζωροάστρου συχνοὺς πεποίημαι ἐλέγχους, [ὅπως] νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον παραδεικνὺς πεπλασμένον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἵρεσιν συστησαμένων εἰς δόξαν τοῦ εἶναι τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρου τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἵλοντο πρεσβεύειν.

17 Τῶν δ' ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος τὰ Νουμηνίου αὐτὸν ὑποβάλλεσθαι λεγόντων καὶ τοῦτο πρὸς Ἀμέλιον ἀγγέλλοντος Τρύφωνος τοῦ Στωικοῦ τε καὶ Πλατωνικοῦ γέγραφεν ὁ Ἀμέλιος βιβλίον ὃ ἐπέγραψε μὲν περὶ τῆς κατὰ τὰ δόγματα τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὸν Νουμήνιον διαφορᾶς, προσεφώνησε δὲ αὐτὸ Βασιλεῖ ἐμοί· Βασιλεὺς δὲ τοὔνομα τῷ Πορφυρίῳ ἐμοὶ προσῆν, κατὰ μὲν πάτριον διάλεκτον Μάλκῳ κεκλημένῳ, ὅπερ μοι καὶ ὁ πατὴρ ὄνομα κέκλητο, τοῦ δὲ Μάλκου ἑρμηνείαν ἔχοντος βασιλεύς, εἴ τις εἰς Ἑλληνίδα διάλεκτον μεταβάλλειν ἐθέλοι. Ὅθεν ὁ Λογγῖνος μὲν προσφωνῶν τὰ περὶ ὁρμῆς Κλεοδάμῳ τε καμοὶ Πορφυρίῳ « Κλεόδαμέ τε καὶ Μάλκε » προῦγραψεν· ὁ δ' Ἀμέλιος ἑρμηνεύσας τοὔνομα, ὡς ὁ Νουμήνιος τὸν

16 4 τοῦ Λυδοῦ Volkmann e margine in Ciz : καὶ Λυδοῦ codd. || 5 προφέροντες : προσφέροντες B || 7 ἄλλων τοιούτων : ἄλλων τινῶν τοιούτων Leid || 15 ὅπως del. Cobet.

17 8 Μάλκῳ : Μάλχῳ A in marg. Kirchhoff Volkmann.

et, comme Numénius changea Maximus en Mégalos [1], il changea Malchus en Basile). Voici sa lettre :

« Amélius à Basile, salut. S'il s'agissait seulement de ces hommes réputés qui, me dis-tu, te rebattent les oreilles en prétendant ramener les doctrines de notre ami à celles de Numénius d'Apamée, je n'aurais pas élevé la voix, tu le sais fort bien. Tout cela n'est évidemment que pour faire montre de l'esprit et du beau langage dont ils se vantent. « Plotin, disent-ils, est un intarissable bavard ; en outre, c'est un plagiaire ; en troisième lieu, il copie ce qu'il y a de moins bon dans son modèle. » Voilà une satire bien spirituelle ! Mais puisque tu juges qu'il faut profiter de l'occasion pour rendre encore plus présentes à la mémoire les opinions de notre école, et pour faire connaître dans leurs traits généraux des doctrines d'ailleurs depuis longtemps répandues sous le nom d'un ami tel que le grand Plotin, je t'obéis et je viens t'offrir l'écrit que je t'ai promis. Je n'y ai travaillé que trois jours, tu le sais. Cet écrit, qui n'est ni une composition d'ensemble ni une série d'extraits, que j'aurais pu tirer de la confrontation des fameux traités du maître, mais qui est fait des souvenirs de nos anciens entretiens, placés à mesure qu'ils se sont présentés à moi, doit ici maintenant trouver devant toi une juste excuse ; songe, en particulier, que l'intention de ce Numénius, que certains tirent vers une doctrine d'accord avec la nôtre, n'est pas très facile à saisir ; car, semble-t-il, en des temps différents, il s'est exprimé différemment sur les mêmes questions. Pour moi, si j'ai faussé le sens de quelqu'une des doctrines de chez nous, tu me corrigeras avec bienveillance, j'en suis sûr. C'est, semble-t-il, ma curiosité (selon le mot d'une tragédie) [2] qui, en m'écartant des dogmes de notre maître, me force à des rectifications et à des rétractations. Voilà comment j'ai voulu te complaire en tout. Adieu. »

18 J'ai été conduit à publier cette lettre pour faire voir

d'une vie future, astrologie, culte des démons) se retrouvent nettement chez les gnostiques critiqués par Plotin.

1. Il peut s'agir du rhéteur platonicien Maxime de Tyr, qui est le contemporain de Numénius (seconde moitié du IIe siècle).

2. Un traité *sur la Curiosité*, tel que celui de Plutarque, comportait des exemples empruntés à des sujets tragiques (chap. IX et XIV).

Μάξιμον εἰς τὸν Μέγαλον, οὕτως τὸν Μάλκον οὗτος εἰς τὸν Βασιλέα γράφει.

« Ἀμέλιος Βασιλεῖ εὖ πράττειν. Αὐτῶν μὲν ἕνεκα τῶν πανευφήμων ἀνδρῶν οὓς διατεθρυλληκέναι σεαυτὸν φής, τὰ τοῦ ἑταίρου ἡμῶν δόγματα εἰς τὸν Ἀπαμέα Νουμήνιον ἀναγόντων, οὐκ ἂν προηκάμην φωνήν, σαφῶς ἐπίστασο. Δῆλον γὰρ ὅτι καὶ τοῦτο ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς ἀγαλλομένης προελήλυθεν εὐστομίας τε καὶ εὐγλωττίας, νῦν μὲν ὅτι πλατὺς φλήναφος, αὖθις δὲ ὅτι ὑποβολιμαῖος, ἐκ τρίτων δὲ ὅτι καὶ τὰ φαυλότατα τῶν ὄντων ὑποβαλλόμενος τῷ διασιλλαίνειν αὐτὸν δηλαδὴ κατ' αὐτοῦ λεγόντων. Σοῦ δὲ τῇ προφάσει ταύτῃ οἰομένου δεῖν ἀποχρῆσθαι πρὸς τὸ καὶ τὰ ἡμῖν ἀρέσκοντα ἔχειν προχειρότερα εἰς ἀνάμνησιν καὶ τὰ ἐπ' ὀνόματι ἑταίρου ἀνδρὸς οἵου τοῦ Πλωτίνου μεγάλου εἰ καὶ πάλαι διαβεβοημένα ὁλοσχερέστερον γνῶναι, ὑπήκουσα, καὶ νῦν ἥκω ἀποδιδούς σοι τὰ ἐπηγγελμένα ἐν τρισὶν ἡμέραις, ὡς καὶ αὐτὸς οἶσθα, πεπονημένα. Χρὴ δὲ αὐτὰ ὡς ἂν μὴ ἐκ τῆς τῶν συνταγμάτων ἐκείνων παραθέσεως οὔτ' οὖν συντεταγμένα οὔτ' ἐξειλεγμένα, ἀλλ' ἀπὸ τῆς παλαιᾶς ἐντεύξεως ἀναπεπολημένα καὶ ὡς πρῶτα προὔπεσεν ἕκαστα οὕτω ταχθέντα ἐνταῦθα νῦν συγγνώμης δικαίας παρὰ σοῦ τυχεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦ βουλήματος τοῦ ὑπὸ τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁμολογίαν ὑπαγομένου πρός τινων ἀνδρὸς οὐ μάλα προχείρου ἑλεῖν ὑπάρχοντος διὰ τὴν ἄλλοτε ἄλλως περὶ τῶν αὐτῶν ὡς ἂν δόξειε φοράν. Ὅτι δέ, εἴ τι τῶν ἀπὸ τῆς οἰκείας ἑστίας παραχαράττοιτο, διορθώσῃ εὐμενῶς, εὖ οἶδα. Ἠνάγκασμαι δ' ὡς ἔοικεν, ὥς πού φησιν ἡ τραγῳδία, ὧν φιλοπράγμων τῇ ἀπὸ τῶν τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν δογμάτων διαστάσει εὐθύνειν τε καὶ ἀποποιεῖσθαι. Τοιοῦτον ἄρα ἦν τὸ σοὶ χαρίζεσθαι ἐξ ἅπαντος βούλεσθαι. Ἔρρωσο. »

18 Ταύτην τὴν ἐπιστολὴν θεῖναι προήχθην οὐ μόνον

17 σεαυτόν Wyttenbach : ἐς ἑαυτὸν codd. || 23 ὄντων : δογμάτων fortasse || 26 καὶ τὰ conieci : καὶ τὸ || 31 ὡς ἂν omis. Marc A || συνταγμάτων : συγγραμμάτων C Ciz Marc A.

que des gens de son temps pensaient qu'il faisait le beau parleur tout en copiant Numénius ; ils le traitaient aussi d'intarissable bavard, et ils le méprisaient parce qu'ils ne comprenaient pas ce qu'il disait ; c'est qu'il était entièrement affranchi de la pompe et de l'orgueil d'un sophiste ; ses cours ressemblaient à des causeries, et il ne se hâtait pas de vous découvrir l'enchaînement nécessaire de syllogismes qu'il prenait comme point de départ dans son développement. J'éprouvai d'ailleurs la même impression, lorsque je l'entendis pour la première fois. Aussi, je lui présentai une réfutation, où j'essayai de montrer que les intelligibles étaient en dehors de l'intelligence[1]. Il se la fit lire par Amélius, puis sourit en disant : « C'est ton affaire, Amélius, de résoudre les difficultés qu'il a rencontrées parce qu'il ignore nos opinions. » Amélius écrivit un livre assez long contre mes objections ; à mon tour, je répliquai à son écrit ; Amélius répondit encore à mon livre ; enfin, je compris avec peine la doctrine de Plotin et changeai d'opinion ; je composai une palinodie que je lus au cours. Depuis ce temps, j'eus pleine confiance dans les écrits de Plotin. J'inspirai à mon maître l'ambition de détailler et de développer ses doctrines par écrit. Je portai aussi Amélius au désir de faire des ouvrages.

19 Quelle opinion eut Longin sur Plotin d'après les indications que je lui donnais en lui écrivant, on le verra en lisant une partie d'une lettre qu'il m'adressa et qui finissait ainsi. (Il m'y demandait de quitter la Sicile pour aller le voir en Phénicie et lui apporter les livres de Plotin)[2] :

« Envoie-moi les livres quand il te plaira, ou plutôt apporte-les moi. Je ne me lasserai point de te demander de préférer à toutes la route qui conduit chez moi ; et si tu n'as pas d'autres motifs (car, que pourrais-tu espérer apprendre de

1. Porphyre attaquait donc la thèse de *Enn.* V, 5, celle même qui était sans doute critiquée par son ancien maître Longin, dans le traité signalé ch. 20, l. 89. A ce moment, c'est-à-dire en 263, date de l'arrivée de Porphyre à l'école de Plotin, le traité 5 de la v^e^ Ennéade n'était pas encore écrit (cf. ch. 5, l. 27), et Plotin n'avait traité le sujet que dans ses leçons.

2. La lettre date donc du séjour de Porphyre en Sicile ; ce séjour commence en 268, et Longin meurt en 272.

πίστεως χάριν τοῦ τοὺς τότε καὶ ἐπ᾽ αὐτοῦ γεγονότας τὰ Νουμηνίου οἴεσθαι ὑποβαλλόμενον κομπάζειν, ἀλλὰ καὶ ὅτι πλατὺν αὐτὸν φλήναφον εἶναι ἡγοῦντο καὶ κατεφρόνουν τῷ μὴ νοεῖν ἃ λέγει καὶ τῷ πάσης σοφιστικῆς αὐτὸν σκηνῆς καθαρεύειν καὶ τύφου, ὁμιλοῦντι δὲ ἐοικέναι ἐν ταῖς συνουσίαις καὶ μηδενὶ ταχέως ἐπιφαίνειν τὰς συλλογιστικὰς ἀνάγκας αὐτοῦ τὰς ἐν τῷ λόγῳ λαμβανομένας. Ἔπαθον δ᾽ οὖν τὰ ὅμοια ἐγὼ Πορφύριος, ὅτε πρῶτον αὐτοῦ ἠκροασάμην. Διὸ καὶ ἀντιγράψας προσήγαγον δεικνύναι πειρώμενος ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά. Ἀμέλιον δὲ ποιήσας ταῦτ᾽ ἀναγνῶναι, ἐπειδὴ ἀνέγνω, μειδιάσας « σὸν ἂν εἴη », ἔφη, « ὦ Ἀμέλιε, λῦσαι τὰς ἀπορίας, εἰς ἃς δι᾽ ἄγνοιαν τῶν ἡμῖν δοκούντων ἐμπέπτωκε ». Γράψαντος δὲ βιβλίον οὐ μικρὸν τοῦ Ἀμελίου πρὸς τὰς τοῦ Πορφυρίου ἀπορίας, καὶ αὖ πάλιν πρὸς τὰ γραφέντα ἀντιγράψαντός μου, τοῦ δὲ Ἀμελίου καὶ πρὸς ταῦτα ἀντειπόντος, ἓκ τρίτων μόλις συνεὶς τὰ λεγόμενα ἐγὼ ὁ Πορφύριος μετεθέμην καὶ παλινῳδίαν γράψας ἐν τῇ διατριβῇ ἀνέγνων· κἀκεῖθεν λοιπὸν τά τε βιβλία τὰ Πλωτίνου ἐπιστεύθην, καὶ αὐτὸν τὸν διδάσκαλον εἰς φιλοτιμίαν προήγαγον τοῦ διαρθροῦν καὶ διὰ πλειόνων γράφειν τὰ δοκοῦντα. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἀμέλιον εἰς τὸ συγγράφειν πρόθυμον ἐποίησα.

19 Ἦν δὲ ἔσχε καὶ Λογγῖνος περὶ τοῦ Πλωτίνου δόξαν ἐξ ὧν μάλιστα πρὸς αὐτὸν ἐγὼ γράφων ἐσήμαινον, δηλώσει μέρος ἐπιστολῆς γραφείσης πρός με ἐπίσχον τοῦτον τὸν τρόπον. Ἀξιῶν γάρ με ἀπὸ τῆς Σικελίας κατιέναι πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν Φοινίκην καὶ κομίζειν τὰ βιβλία τοῦ Πλωτίνου φησί·

« Καὶ σὺ μὲν ταῦτά τε πέμπειν, ὅταν σοι δοκῇ, μᾶλλον δὲ κομίζειν· οὐ γὰρ ἂν ἀποσταίην τοῦ πολλάκις δεῖσθαί σου τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁδὸν τῆς ἑτέρωσε προκρῖναι, κἂν εἰ μηδὲν δι᾽ ἄλλο — τί γὰρ ἂν καὶ σοφὸν παρ᾽ ἡμῶν

18 2 τὰ Westermann : τοῦ codd. || 11 τὰ νοητά : τὸ νόημα CF in marg. A sup. lin.

19 3 ἐπίσχον conieci : ἐπέσχον F ἐπέχον ceteri codd.

moi, en venant ici ?), songe du moins à nos vieilles relations et à notre climat tempéré qui convient à la faiblesse de ta santé. Si par hasard tu penses trouver ici autre chose, ne t'attends pas à ce que je t'apporte du nouveau, ni à ce que je te rende ces anciens écrits que tu me dis avoir perdus. Les copistes sont si rares ici, que, pendant tout ce temps, j'ai eu grand peine à obtenir d'eux d'achever ce qui restait des œuvres de Plotin, en déterminant mon copiste à abandonner sa besogne habituelle et à se borner à ce seul travail. Je les ai toutes, je crois, avec celles que tu viens de m'envoyer ; mais elles sont dans un état bien imparfait et sont pleines de fautes. Je pensais que notre Amélius reverrait les erreurs des copistes ; mais il avait mieux à faire que de s'astreindre à cette revision. Je ne vois donc pas comment me servir de ces livres ; et j'ai pourtant un grand désir d'examiner les traités *Sur l'âme* et *Sur l'Être*[1], qui sont précisément les plus fautifs. Je voudrais bien que tu me fisses parvenir des copies exactes, simplement pour reviser les miennes ; après quoi, je te les renverrai. Mais je te répète encore de ne pas me les envoyer, mais plutôt de venir me les apporter toi-même, avec tous les ouvrages de Plotin qui ont pu échapper à Amélius. J'ai pris avec empressement tous ceux qu'il m'a apportés[2]. Comment ne pas avoir les ouvrages laissés par un homme si digne de respect et d'honneur ? Certes je te l'ai dit de près, et je te l'ai écrit de loin, et aussi pendant ton séjour à Tyr[3], il y a bien des principes de Plotin que je n'admets pas du tout. Mais j'aime extraordinairement le caractère de son style, sa pensée si dense et sa manière vraiment philosophique de poser les questions ; et, à mon avis, ceux qui cherchent la vérité doivent mettre ses ouvrages à côté des plus réputés. »

20 J'ai donné tout au long ces mots du plus grand cri-

1. C'est-à-dire, les troisième, quatrième et cinquième traités de la quatrième Ennéade, et les trois premiers de la sixième.

2. Ce séjour d'Amélius près de Longin est postérieur à 268, date où Amélius quitta Plotin.

3. Ce « séjour à Tyr » devrait avoir eu lieu après 263, l'année où Porphyre a connu Plotin, et avant 272, année de la mort de Longin ; et nous savons que, pendant ces années, Porphyre habita Rome, puis la Sicile, d'où il fit un voyage à Carthage ; on ne sait où placer le

προσδοκῶν ἀφίκοιο ; — τήν γε παλαιὰν συνήθειαν καὶ τὸν ἀέρα μετριώτατον ὄντα πρὸς ἣν λέγεις τοῦ σώματος ἀσθένειαν· κἂν ἄλλο τι τύχῃς οἰηθείς, παρ' ἐμοῦ δὲ μηδὲν προσδοκᾶν καινότερον, μηδ' οὖν τῶν παλαιῶν ὅσα φὴς ἀπολωλεκέναι. Τῶν γὰρ γραψάντων τοσαύτη σπάνις ἐνταῦθα καθέστηκεν, ὥστε νὴ τοὺς θεοὺς πάντα τὸν χρόνον τοῦτον τὰ λειπόμενα τῶν Πλωτίνου κατασκευάζων μόλις αὐτῶν ἐπεκράτησα τὸν ὑπογραφέα τῶν μὲν εἰωθότων ἀπάγων ἔργων, πρὸς ἑνὶ δὲ τούτῳ τάξας γενέσθαι. Καὶ κέκτημαι μὲν ὅσα δοκεῖν πάντα καὶ τὰ νῦν ὑπὸ σοῦ πεμφθέντα, κέκτημαι δὲ ἡμιτελῶς· οὐ γὰρ μετρίως ἦν διημαρτημένα, καίτοι τὸν ἑταῖρον Ἀμέλιον ὤμην ἀναλήψεσθαι τὰ τῶν γραφέων πταίσματα· τῷ δ' ἦν ἄλλα προυργιαίτερα τῆς τοιαύτης προσεδρείας. Οὔκουν ἔχω τίνα χρὴ τρόπον αὐτοῖς ὁμιλῆσαι καίπερ ὑπερεπιθυμῶν τά τε περὶ ψυχῆς καὶ τὰ περὶ τοῦ ὄντος ἐπισκέψασθαι· ταῦτα γὰρ οὖν καὶ μάλιστα διημάρτηται. Καὶ πάνυ βουλοίμην ἂν ἐλθεῖν μοι παρὰ σοῦ τὰ μετ' ἀκριβείας γεγραμμένα τοῦ παραναγνῶναι μόνον, εἶτα ἀποπέμψαι πάλιν. Αὖθις δὲ τὸν αὐτὸν ἐρῶ λόγον, ὅτι μὴ πέμπειν, ἀλλ' αὐτὸν ἥκειν ἔχοντα μᾶλλον ἀξιῶ ταῦτά τε καὶ τῶν λοιπῶν εἴ τι διαπέφευγε τὸν Ἀμέλιον. Ἃ μὲν γὰρ ἤγαγεν, ἅπαντα διὰ σπουδῆς ἐκτησάμην. Πῶς δ' οὐκ ἔμελλον ἀνδρὸς ὑπομνήματα πάσης αἰδοῦς ἀξίου καὶ τιμῆς κτήσεσθαι ; Τοῦτο γὰρ οὖν καὶ παρόντι σοι καὶ μακρὰν ἀπόντι καὶ περὶ τὴν Τύρον διατρίβοντι τυγχάνω δήπουθεν ἐπεσταλκὼς ὅτι τῶν μὲν ὑποθέσεων οὐ πάνυ με τὰς πολλὰς προσίεσθαι συμβέβηκε· τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τἀνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἄγαμαι καὶ φιλῶ καὶ μετὰ τῶν ἐλλογιμωτάτων ἄγειν τὰ τούτου βιβλία φαίην ἂν δεῖν τοὺς ζητητικούς. »

20 Ταῦτα ἐπιπλέον παρατέθεικα τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτι-

11 τήν γε Taup : τήν τε || 14 προσδοκᾶν : προσδοκῶν C Ciz Marc A Creuzer || 15 γραψάντων : γραφόντων Cobet || 33 ὑπομνήματα : πονήματα codd. ὑπομνήματα F in marg. A id. || ἀξίου Dübner : ἄξια codd.

tique de notre temps, de celui qui a fait l'examen de presque tous les ouvrages de son époque, pour montrer quel jugement il portait sur Plotin. Et pourtant au début, il persistait à le mépriser, parce qu'il se fiait à des ignorants. D'ailleurs, s'il pensa que les copies transmises par Amélius étaient fautives, c'est qu'il ne connaissait pas la manière de s'exprimer habituelle à Plotin. S'il y avait des copies correctes, c'était bien celles d'Amélius, qui avaient été faites sur les originaux. Mais il me faut encore donner tout au long un passage d'un traité de Longin sur Plotin, Amélius et les philosophes de son temps, afin de faire connaître complètement l'opinion qu'avait d'eux cet homme si célèbre et ce grand critique. Ce traité est intitulé *De la fin*[1], et il est dédié à Plotin et à Amélius Gentilianus. En voici la préface :

« Il y a eu de notre temps, Marcellus, un grand nombre de philosophes, surtout aux premières années de mon âge ; mais on ne peut dire combien ils sont devenus rares aujourd'hui. Mais quand j'étais encore adolescent, il y avait beaucoup de philosophes chefs d'école. J'ai pu les voir tous, grâce aux nombreux voyages que je fis avec mes parents dès mon enfance. J'ai été en relations avec ceux d'entre eux qui vivaient encore, dans les nombreux pays et les nombreuses villes que je fréquentai. Les uns ont entrepris d'exposer leurs doctrines en des traités dont ceux qui viennent après eux peuvent tirer profit. Les autres ont pensé qu'il suffisait de faire avancer leurs auditeurs dans l'intelligence de leurs opinions. Du premier genre étaient les Platoniciens Euclide, Démocrite, Proclinos qui habitait la Troade, Plotin et Amélius Gentilianus, son disciple, qui encore maintenant professent à Rome[2] ; les Stoïciens Thémistocle, Phébion, ainsi qu'Annius et Médius, qui, encore hier, étaient en pleine vigueur ; le Péripatéticien

séjour à Tyr. La lettre de Longin doit avoir été écrite de Phénicie, où il fut appelé par la reine Zénobie au plus tôt après 267.

1. C'est le titre habituel, depuis l'ancien stoïcisme, des traités concernant la fin des biens.

2. Le traité de Longin a donc été écrit avant 268, puisqu'Amélius était encore à Rome, mais sans doute bien peu avant, puisque Porphyre, élève de Plotin depuis 263, avait déjà écrit plusieurs traités plotiniens (cf. l. 91), et que Plotin était dès lors assez célèbre pour que des discussions pussent s'engager sur la signification de sa philosophie (cf. l. 101).

κωτάτου γενομένου καὶ τὰ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντα τῶν καθ' αὑτὸν διελέγξαντος δεικνὺς οἷα γέγονεν ἡ περὶ Πλωτίνου κρίσις· καίτοι τὰ πρῶτα ἐκ τῆς τῶν ἄλλων ἀμαθίας καταφονητικῶς ἔχων πρὸς αὐτὸν διετέλει. Ἐδόκει δὲ ἃ ἐκτήσατο ἐκ τῶν Ἀμελίου λαβὼν ἡμαρτῆσθαι διὰ τὸ μὴ νοεῖν τοῦ ἀνδρὸς τὴν συνήθη ἑρμηνείαν. Εἴ γάρ τινα καὶ ἄλλα, καὶ τὰ παρ' Ἀμελίου διώρθωτο ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτογράφων μετειλημμένα. Ἔτι δὲ τοῦ Λογγίνου ἃ ἐν συγγράμματι γέγραφε περὶ Πλωτίνου τε καὶ Ἀμελίου καὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν γεγονότων φιλοσόφων ἀναγκαῖον παραθεῖναι, ἵνα καὶ πλήρης γένηται ἡ περὶ αὐτῶν κρίσις οἷα γέγονε τοῦ ἐλλογιμωτάτου ἀνδρὸς καὶ ἐλεγκτικωτάτου. Ἐπιγράφεται δὲ τὸ βιβλίον Λογγίνου πρὸς Πλωτῖνον καὶ Γεντιλιανὸν Ἀμέλιον περὶ τέλους. Ἔχει δὲ τοιόνδε προοίμιον·

« Πολλῶν καθ' ἡμᾶς, ὦ Μάρκελλε, γεγενημένων φιλοσόφων οὐχ ἥκιστα παρὰ τοὺς πρώτους τῆς ἡλικίας ἡμῶν χρόνους· ὁ μὲν γὰρ νῦν καιρὸς οὐδ' εἰπεῖν ἔστιν ὅσην σπάνιν ἔσχηκε τοῦ πράγματος· ἔτι δὲ μειρακίων ὄντων ἡμῶν οὐκ ὀλίγοι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων προέστησαν, οὓς ἅπαντας μὲν ὑπῆρξεν ἰδεῖν ἡμῖν διὰ τὴν ἐκ παίδων ἐπὶ πολλοὺς τόπους ἅμα τοῖς γονεῦσιν ἐπιδημίαν, συγγενέσθαι δὲ αὐτῶν τοῖς ἐπιβιώσασι κατὰ ταὐτὸ συχνοῖς ἔθνεσι καὶ πόλεσιν ἐπιμίξαντας· οἱ μὲν καὶ διὰ γραφῆς ἐπεχείρησαν τὰ δοκοῦντα σφίσι πραγματεύεσθαι καταλιπόντες τοῖς ἐπιγιγνομένοις τῆς παρ' αὐτῶν ὠφελείας μετασχεῖν, οἱ δ' ἀποχρῆναι σφίσιν ἡγήσαντο τοὺς συνόντας προβιβάζειν εἰς τὴν τῶν ἀρεσκόντων ἑαυτοῖς κατάληψιν. Ὧν τοῦ μὲν προτέρου γεγόνασι τρόπου Πλατωνικοὶ μὲν Εὐκλείδης καὶ Δημόκριτος καὶ Προκλῖνος ὁ περὶ τὴν Τρῳάδα διατρίψας οἵ τε μέχρι νῦν ἐν τῇ Ῥώμῃ δημοσιεύοντες Πλωτῖνος καὶ Γεντιλιανὸς Ἀμέλιος ὁ τούτου γνώριμος, Στωικῶν δὲ Θεμιστοκλῆς καὶ Φοιβίων οἵ τε μέχρι πρῴην ἀκμάσαντες Ἄννιός τε καὶ Μήδιος. Περιπατητικῶν δὲ ὁ Ἀλεξανδρεὺς

20 3 διελέγξαντος : διαλέξαντος C Ciz Leid ‖ 12 καὶ om. Ciz ‖ 24 κατὰ ταὐτό : κατ' αὐτό Ciz ‖ 28 προβιβάζειν : προσβιβάζειν BE.

Héliodore d'Alexandrie. Du deuxième genre étaient les Platoniciens Ammonius et Origène, que j'ai fréquentés très longtemps, et qui l'emportaient de beaucoup en intelligence sur tous leurs contemporains ; les diadoques de Platon à Athènes, Théodote et Euboulos (certes, quelques-uns d'entre eux ont écrit ; on a d'Origène un traité *Sur les Démons*, d'Euboulos des livres *Sur le Phibèbe, Sur le Gorgias, Sur les critiques adressées par Aristote à la République de Platon* ; mais ce n'est pas suffisant pour les compter avec ceux qui ont élaboré une doctrine par écrit ; c'était pour eux une occupation accessoire, et ils ne faisaient pas du métier d'écrivain l'objet principal de leur activité) ; les Stoïciens Herminus et Lysimaque, ainsi qu'Athénée et Musonius qui vécurent à Athènes ; les Péripatéticiens Ammonius et Ptolémée, les plus grands lettrés de leur époque, spécialement Ammonius, qui n'avait pas son pareil en érudition ; ils n'ont écrit aucun ouvrage scientifique, mais seulement des poèmes et des discours épidictiques qui nous ont été gardés, d'ailleurs bien malgré eux ; ils n'auraient pas voulu rester connus par de tels livres, puisqu'ils avaient négligé de conserver leurs pensées dans des ouvrages plus sérieux [1].

Parmi ceux qui ont écrit, les uns n'ont fait que réunir ou compiler des ouvrages plus anciens ; c'est ce qu'ont fait Euclide, Démocrite et Proclinus ; d'autres ont recueilli quelques traits anecdotiques sur les anciens, et ont entrepris de composer des livres dans les mêmes cadres qu'eux ; c'est le cas d'Annius, de Médius et de Phébion ; celui-ci voulait se faire connaître par un style soigné, plutôt que par une pensée vigoureusement ordonnée ; on peut leur joindre Héliodore qui reproduisait les leçons des anciens sans y ajouter aucune analyse du détail. D'autres enfin ont fait preuve d'un

1. Les philosophes cités ici appartiennent au second tiers du IIIe siècle ; ils ne sont connus, pour la plupart, que par la mention qu'en fait Longin dans ce passage ; pourtant, quelques-uns d'entre eux sont cités par Proclus dans ses commentaires ; Euclide a commenté le mythe d'Er (*in Rempubl.*, II, 96, 13 Kroll) ; Démocrite a expliqué la théorie des proportions dans le *Timée* (*in Tim.*, 149 b-d) ; Ptolémée (*ib.*, 7 b) a commenté le début du *Timée*, et Origène (*ib.*, 26 c) donnait une explication symbolique de la fable de l'Atlantide. On voit, d'après ces détails, combien devait paraître originale l'œuvre de Plotin et de son école.

Ἡλιόδωρος· τοῦ δὲ δευτέρου Πλατωνικοὶ μὲν Ἀμμώνιος καὶ Ὠριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν, ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγῳ τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διενεγκοῦσιν, οἵ τε Ἀθήνησι διάδοχοι Θεόδοτος καὶ Εὔβουλος· καὶ γὰρ εἴ τι τούτων γέγραπταί τισιν, ὥσπερ Ὠριγένει μὲν τὸ περὶ δαιμόνων, Εὐβούλῳ δὲ τὸ περὶ τοῦ Φιλήβου καὶ τοῦ Γοργίου καὶ τῶν Ἀριστοτέλει πρὸς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἀντειρημένων, οὐκ ἐχέγγυα πρὸς τὸ μετὰ τῶν ἐξειργασμένων τὸν λόγον αὐτοὺς ἀριθμεῖν ἂν γένοιτο πάρεργον τῇ τοιαύτῃ χρησαμένων σπουδῇ καὶ μὴ προηγουμένην περὶ τοῦ γράφειν ὁρμὴν λαβόντων· τῶν δὲ Στωικῶν Ἑρμῖνος καὶ Λυσίμαχος οἵ τε ἐν ἄστει καταβιώσαντες Ἀθήναιος καὶ Μουσώνιος, καὶ Περιπατητικῶν Ἀμμώνιος καὶ Πτολεμαῖος φιλολογώτατοι μὲν τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἄμφω γενόμενοι καὶ μάλιστα ὁ Ἀμμώνιος· οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἐκείνῳ γέγονεν εἰς πολυμάθειαν παραπλήσιος· οὐ μὴν καὶ γράψαντές γε τεχνικὸν οὐδέν, ἀλλὰ ποιήματα καὶ λόγους ἐπιδεικτικούς, ἅπερ οὖν καὶ σωθῆναι τῶν ἀνδρῶν τούτων οὐχ ἑκόντων οἶμαι· μὴ γὰρ ἂν αὐτοὺς δέξασθαι διὰ τοιούτων βιβλίων ὕστερον γενέσθαι γνωρίμους, ἀφέντας σπουδαιοτέροις συγγράμμασι τὴν ἑαυτῶν ἀποθησαυρίσαι διάνοιαν. Τῶν δ' οὖν γραψάντων οἱ μὲν οὐδὲν πλέον ἢ συναγωγὴν καὶ μεταγραφὴν τῶν τοῖς πρεσβυτέροις συντεθέντων ἐποιήσαντο, καθάπερ Εὐκλείδης καὶ Δημόκριτος καὶ Προκλῖνος, οἱ δὲ μικρὰ κομιδῇ πράγματα τῆς τῶν παλαιῶν ἱστορίας ἀπομνημονεύσαντες εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἐκείνοις ἐπεχείρησαν συντιθέναι βιβλία, καθάπερ Ἄννιός τε καὶ Μήδιος καὶ Φοιβίων, οὗτος μὲν ἀπὸ τῆς ἐν τῇ λέξει κατασκευῆς γνωρίζεσθαι μᾶλλον ἢ τῆς ἐν τῇ διανοίᾳ συντάξεως ἀξιῶν· οἷς καὶ τὸν Ἡλιόδωρον συγκατανείμειέ τις ἄν, οὐδ' ἐκεῖνον παρὰ τὰ τοῖς πρεσβυτέροις ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν εἰρημένα πλέον τι συμβαλλόμενον εἰς τὴν τοῦ λόγου διάρθρωσιν· οἱ δὲ καὶ πλήθει προβλημάτων ἃ μετεχειρίσαντο τὴν σπουδὴν τοῦ

39 Θεόδοτος: Θεόδουλος C Leid Marc A || 48 Ἀθήναιος Volkmann : Ἀθηναῖος codd. || 65 συντάξεως: συνθέσεως F in marg. A *id.*

grand labeur d'écrivains, en s'attaquant à un très grand nombre de problèmes et en les traitant d'une manière personnelle ; ce sont Plotin et Amélius Gentilianus ; l'un a pris comme base, semble-t-il, les principes de Pythagore et de Platon, pour donner une explication plus claire de ce qui avait été dit avant lui ; et les écrits de Numénius, de Cronius, de Modératus et de Thrasylle sont loin d'approcher en exactitude de ceux que Plotin a composés sur les mêmes sujets[1]. Quant à Amélius, il veut seulement marcher sur les traces de Plotin, dont il suit en général la doctrine ; mais par son travail de composition et par les ornements de son style, il est amené à une manière bien opposée à celle de Plotin. Ce sont les deux seuls dont je pense devoir examiner les écrits. Pourquoi ne pas laisser de côté les autres écrivains que j'ai cités, puisque je n'examinerai pas en même temps ceux dont ils ont tout pris, sans y rien ajouter d'eux-mêmes, pas même des sommaires, ni des résumés de l'argumentation, sans même s'occuper de rassembler les doctrines les plus répandues et de choisir les passages les meilleurs ? J'ai déjà commencé ailleurs, dans ma réponse à Gentilianus sur la justice selon Platon, et dans mon examen du traité de Plotin *Sur les Idées*. Car notre ami commun, Basile de Tyr, qui a lui-même beaucoup écrit en prenant Plotin pour modèle, et qui a préféré son enseignement au mien, avait tenté de démontrer dans un traité que l'opinion de Plotin sur les idées valait mieux que la mienne ; je lui ai répondu dans un écrit assez court, et je l'ai convaincu d'avoir eu tort de changer d'opinion ; à ce propos, j'ai critiqué plusieurs opinions de ces philosophes. J'ai fait de même dans une lettre à Amélius qui est aussi longue qu'un traité ; c'est une réponse à une lettre qu'il m'avait envoyée de Rome, et qu'il avait intitulée : *Du Caractère de la philosophie de Plotin* ; mais je me suis contenté d'un titre plus général, et je l'ai appelée : *Réponse à la lettre d'Amélius*. »

1. L'œuvre de Plotin se trouve ici rattachée à une tradition partant de Thrasylle, l'éditeur de Platon qui vivait sous le règne de Tibère. Dans son traité *Sur l'Ame* (apud Stobée, *Ecl. phys.*, 41, 37), Jamblique rapporte à Numénius et à Cronius une opinion caractéristique de Plotin (1, 8), sur la nature du mal. Un écrit de Numénius s'intitulait, *Du Bien*.

γράφειν ἀποδειξάμενοι καὶ τρόπῳ θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενοι Πλωτῖνός εἰσι καὶ Γεντιλιανὸς Ἀμέλιος, ὁ μέν τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς καὶ Πλατωνικάς, ὡς ἐδόκει, πρὸς σαφεστέραν τῶν πρὸ αὐτοῦ καταστησάμενος ἐξήγησιν· οὐδὲ γὰρ οὐδ' ἐγγύς τι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν· ὁ δὲ Ἀμέλιος κατ' ἴχνη μὲν τούτου βαδίζειν προαιρούμενος καὶ τὰ πολλὰ μὲν τῶν αὐτῶν δογμάτων ἐχόμενος, τῇ δὲ ἐξεργασίᾳ πολὺς ὢν καὶ τῇ τῆς ἑρμηνείας περιβολῇ πρὸς τὸν ἐναντίον ἐκείνῳ ζῆλον ὑπαγόμενος, ὧν καὶ μόνων ἡμεῖς ἄξιον εἶναι νομίζομεν ἐπισκοπεῖσθαι τὰ συγγράμματα. Τοὺς μὲν γὰρ λοιποὺς τί τις ἂν κινεῖν οἴοιτο δεῖν ἀφεὶς ἐξετάζειν ἐκείνους, παρ' ὧν ταῦτα λαβόντες οὗτοι γεγράφασιν οὐδὲν αὐτοὶ παρ' αὐτῶν προσθέντες οὐχ ὅτι τῶν κεφαλαίων, ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἐπιχειρημάτων, οὐδ' οὖν ἢ συναγωγῆς τῶν παρὰ τοῖς πλείοσιν ἢ κρίσεως τοῦ βελτίονος ἐπιμεληθέντες. Ἤδη μὲν οὖν καὶ δι' ἄλλων τουτὶ πεποιήκαμεν, ὥσπερ καὶ τῷ μὲν Γεντιλιανῷ περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα δικαιοσύνης ἀντειπόντες, τοῦ δὲ Πλωτίνου τὸ περὶ τῶν ἰδεῶν ἐπισκεψάμενοι· τὸν μὲν γὰρ κοινὸν ἡμῶν τε κἀκείνων ἑταῖρον ὄντα, Βασιλέα τὸν Τύριον, οὐδ' αὐτὸν ὀλίγα πεπραγματευμένον κατὰ τὴν τοῦ Πλωτίνου μίμησιν, ὃν ἀποδεξάμενος μᾶλλον τῆς παρ' ἡμῖν ἀγωγῆς ἐπεχείρησε διὰ συγγράμματος ἀποδεῖξαι βελτίω δόξαν περὶ τῶν ἰδεῶν τῆς ἡμῖν ἀρεσκούσης ἔχοντα, μετρίως ἀντιγραφῇ διελέγξαι δοκοῦμεν οὐκ εὖ παλινῳδήσαντα κἀν τούτοις οὐκ ὀλίγας τῶν ἀνδρῶν τούτων κεκινηκότες δόξας, ὥσπερ κἀν τῇ πρὸς τὸν Ἀμέλιον ἐπιστολῇ, μέγεθος μὲν ἐχούσῃ συγγράμματος, ἀποκρινομένῃ δὲ πρὸς ἅττα τῶν ὑπ' αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τῆς Ῥώμης ἐπεσταλμένων, ἣν αὐτὸς μὲν ἐπιστολὴν περὶ τοῦ τρόπου τῆς Πλωτίνου φιλοσοφίας ἐπέγραψεν, ἡμεῖς δὲ αὐτὸ μόνον προσηρκέσθημεν τῇ κοινῇ τοῦ συγγράμματος ἐπιγραφῇ πρὸς τὴν Ἀμελίου ἐπιστολὴν αὐτὸ προσαγορεύσαντες. »

74 τι reiecit Cobet || 80 μόνων : μόνον F || 101 ἐπέγραψεν Wyttenbach : ἔγραψεν codd. || 103 συγγράμματος : συντάγματος F.

21 Voilà donc un passage où il reconnaît que Plotin et Amélius l'emportent sur tous leurs contemporains, par l'abondance des problèmes qu'ils posent, et par l'originalité de leurs considérations ; loin de copier Numénius et de se faire le héraut de sa doctrine, Plotin a voulu suivre les doctrines pythagoriciennes ; les écrits de Numénius, de Cronios, de Modératus, de Thrasylle n'approchent pas, pour l'exactitude, des écrits de Plotin sur les mêmes sujets. Il dit d'Amélius qu'il a marché sur les traces de Plotin, mais que, par la variété de sa composition et les nombreux ornements de son style, il est arrivé à une manière toute contraire à celle de Plotin. Il a rappelé aussi mes propres débuts à l'école de Plotin, en disant : « Notre ami commun, Basile de Tyr, a composé bien des ouvrages où il a pris Plotin pour modèle » ; il a bien vu ainsi que j'évitais tout à fait le style orné d'Amélius, si peu convenable à un philosophe, et que je visais à imiter le style de Plotin. Qu'un tel homme, qui est le premier critique de notre temps et qui passe encore pour tel, ait écrit de telles paroles au sujet de Plotin, c'en est assez pour faire voir que si j'avais pu le rejoindre quand il m'y engageait, il n'aurait jamais écrit l'essai qu'il a composé contre le dogme de Plotin, avant de le connaître exactement.

22 « Mais pourquoi m'attarder sous le chêne et auprès du rocher ? » comme dit Hésiode[1]. Et, s'il faut en appeler aux témoignages des sages, qu'y a-t-il de plus sage qu'un dieu, et que le dieu qui a dit avec vérité : « Je connais le nombre des grains de sable du désert, et les bornes de la mer ; je comprends les muets ; j'entends ceux qui ne parlent pas[2] ? » Apollon, donc, interrogé par Amélius sur l'endroit où séjournait l'âme de Plotin[3], Apollon qui a dit de Socrate : « Socrate, le

1. *Théogonie*, 35 ; Bouillet défend ici le texte des manuscrits.

2. C'est par ses deux vers que commence l'oracle adressé à Delphes par Apollon aux envoyés de Crésus, d'après Hérodote, I, 47. Le second de ces vers est aussi cité par Plutarque, *de garrulitate*, chap. 20.

3. Selon l'exemple donné par Platon dans l'*Apologie* (21 a), les néoplatoniciens sont habitués à mettre sous l'invocation de l'Apollon delphique, la vie et les travaux de leurs philosophes préférés ; voyez *Vie de Platon*, sub fin. (9, 33 Didot) ; *Vie d'Aristote* (10, 23 Didot) ; Jamblique, *Vie de Pythagore*, § 3.

21 Ἐν δὴ τούτοις τότε ὁμολόγησε μὲν « πάντων τῶν ἐπ' αὐτοῦ γεγονότων πλήθει τε προβλημάτων διενεγκεῖν Πλωτῖνόν τε καὶ Ἀμέλιον, τρόπῳ δὲ θεωρίας ἰδίῳ μάλιστα τούτους χρήσασθαι, τὰ Νουμηνίου δὲ οὐχ ὅτι ὑποβάλλεσθαι καὶ τἀκείνου πρεσβεύειν δόγματα, ἀλλὰ τὰ τῶν Πυθαγορείων αὐτοῦ τε ἑλομένου μετιέναι δόγματα, καὶ οὐδ' ἐγγὺς εἶναι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν ». Εἰπὼν δὲ περὶ Ἀμελίου, ὅτι « κατ' ἴχνη μὲν τοῦ Πλωτίνου ἐβάδιζε, τῇ δὲ ἐξεργασίᾳ πολὺς ὢν καὶ τῇ τῆς ἑρμηνείας περιβολῇ πρὸς τὸν ἐναντίον ἐκείνῳ ζῆλον ὑπήγετο », ὅμως μνησθεὶς ἐμοῦ Πορφυρίου ἔτι ἀρχὰς ἔχοντος τῆς πρὸς τὸν Πλωτῖνον συνουσίας φησὶν ὅτι « ὁ δὲ κοινὸς ἡμῶν τε κἀκείνων ἑταῖρος Βασιλεὺς ὁ Τύριος οὐδ' αὐτὸς ὀλίγα πεπραγματευμένος κατὰ τὴν Πλωτίνου μίμησιν συνέθηκε », ταῦτα ὄντως κατιδών ὅτι τῆς Ἀμελίου περιβολῆς τὸ ἀφιλόσοφον παντελῶς ἐφυλαξάμην καὶ πρὸς ζῆλον τὸν Πλωτίνου γράφων ἀφεώρων. Ἀρκεῖ τοίνυν ὁ τοσοῦτος ἀνὴρ καὶ ἐν κρίσει πρῶτος ὢν καὶ ὑπειλημμένος ἄχρι νῦν τοιαῦτα γράφων περὶ Πλωτίνου, ὡς εἰ καὶ καλοῦντί με τὸν Πορφύριον συνέβη δυνηθῆναι συμμῖξαι αὐτῷ, οὐδ' ἂν ἀντέγραψεν, ἃ πρὶν ἀκριβῶσαι τὸ δόγμα γράψαι ἐπεχείρησεν.

22 Ἀλλὰ τιή μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτραν; φησὶν ὁ Ἡσίοδος λέγων. Εἰ γὰρ δεῖ ταῖς μαρτυρίαις χρῆσθαι ταῖς παρὰ τῶν σοφῶν γεγενημέναις, τίς ἂν εἴη σοφώτερος θεοῦ, καὶ θεοῦ τοῦ ἀληθῶς εἰρηκότος·

Οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης
καὶ κωφοῦ ξυνίημι καὶ οὐ λαλέοντος ἀκούω;

Ὁ γὰρ δὴ Ἀπόλλων ἐρομένου τοῦ Ἀμελίου, ποῦ ἡ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν, ὁ τοσοῦτον εἰπὼν περὶ Σωκράτους·

21 6 ἑλομένου : ἑλομένους Kirchhoff ἑλόμενον C ex correct.
22 2 λέγων Kirchhoff : λέγειν codd.

plus sage de tous les hommes », écoutez ce qu'il répondit, au sujet de Plotin, dans l'oracle suivant :

« Je prélude à un hymne immortel en l'honneur d'un ami qui m'est cher en l'accompagnant de la suave musique que mon plectre d'or tire de ma cithare mélodieuse. J'appelle les muses afin qu'elles unissent leurs voix variées en un chant harmonieux et passionné, comme elles ont été appelées à former, en l'honneur du fils d'Eaque, un chœur où leurs transports divins se mêlèrent aux chants d'Homère. Allons! chœur sacré des muses, que nos voix s'unissent pour chanter un chant qui dépasse tous les autres. Je suis au milieu de vous, moi, Phébus à la longue chevelure.

« Démon, qui fus un homme, mais qui maintenant partages le sort plus divin des démons, après t'être délivré des liens de la nécessité qui enchaîne les hommes, tu as trouvé en ton cœur la force d'échapper à la tempête écumante des passions du corps, et d'atteindre à la nage[1], loin du peuple des criminels, un rivage sec, où assurer, à ton âme purifiée, une marche droite. Là brille l'éclat de Dieu. En ce lieu pur se trouvent les justes lois, bien loin du crime et de l'injustice. Autrefois quand tu t'agitais pour fuir les flots amers de cette vie avide de sang et pour échapper au vertige et à la nausée, t'apparut souvent, au milieu de la tempête et du tumulte déchaînés, du séjour des Bienheureux, la vision du but tout proche. Souvent, les regards de ton esprit, qui, de leur propre impulsion, se portaient par les chemins obliques, furent élevés par les Immortels jusqu'aux sphères dont la course est immuable et éternelle[2]; et ils t'accordaient fréquemment de voir le rayonnement de leur lumière, du sein de l'obscurité et des ténèbres. Jamais tes paupières ne furent complètement fermées par un sommeil invincible; soulevant tes paupières, tu entr'ouvrais ce voile pesant d'obscurité, qui est notre fléau, et, au milieu des tourmentes de la vie, tu savais contempler bien de beaux spectacles, difficilement

1. Ces vers sont une imitation du passage de l'*Odyssée* (V, 423 sq.), qui décrit Ulysse se sauvant à la nage en abordant à l'île des Phéaciens; l'interprétation allégorique de cet épisode était ancienne : voyez la fin des *Allégories homériques* d'Héraclide.

2. Sous-jacente à ces vers est l'image, si ordinaire au IIIe siècle, de la montée de l'âme à travers les chemins obliques, c'est-à-dire les sphères des planètes, jusqu'à la sphère des fixes.

Ἀνδρῶν ἁπάντων Σωκράτης σοφώτατος,
ἐπάκουσον, ὅσα καὶ οἷα περὶ Πλωτίνου ἐθέσπισεν·
Ἄμβροτα φορμίζειν ἀναβάλλομαι ὕμνον ἀοιδῆς
ἀμφ' ἀγανοῖο φίλοιο μελιχροτάτῃσιν ὑφαίνων
φωναῖς εὐφήμου κιθάρης χρυσέῳ ὑπὸ πλήκτρῳ.
Κλήζω καὶ Μούσας ξυνὴν ὅπα γηρύσασθαι
παμφώνοις ἰαχῇσι παναρμονίοισί τ' ἐρωαῖς,
οἷον ἐπ' Αἰακίδῃ στῆσαι χορὸν ἐκλήιχθεν
ἀθανάτων μανίῃσιν Ὁμηρείῃσί τ' ἀοιδαῖς.
Ἀλλ' ἄγε Μουσάων ἱερὸς χορός, ἠπύσωμεν
εἰς ἓν ἐπιπνείοντες ἀοιδῆς τέρματα πάσης·
ὕμμι καὶ ἐν μέσσῃσιν ἐγὼ Φοῖβος βαθυχαίτης·
δαῖμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴσῃ
θειοτέρῃ πελάων, ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης
ἀνδρομέης, ῥεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ
ῥωσάμενος πραπίδεσσιν ἐς ᾗόνα νηχύτου ἀκτῆς
νήχε' ἐπειγόμενος δήμου ἀπονόσφιν ἀλιτρῶν
στηρίξαι καθαρῆς ψυχῆς εὐκαμπέα οἶμην,
ᾗχι θεοῖο σέλας περιλάμπεται, ᾗχι θέμιστες
ἐν καθαρῷ ἁπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου.
Καὶ τότε μὲν σκαίροντι πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι
αἱμοβότου βιότοιο καὶ ἀσηρῶν ἰλίγγων
ἐν μεσάτοισι κλύδωνος ἀνωίστου τε κυδοιμοῦ
πολλάκις ἐκ μακάρων φάνθη σκοπὸς ἐγγύθι ναίων.
Πολλάκι σεῖο νόοιο βολὰς λοξῇσιν ἀταρποῖς
ἰεμένας φορέεσθαι ἐρωῇσιν σφετέρῃσιν
ὀρθοπόρους ἀνὰ κύκλα καὶ ἄμβροτον οἶμον ἄειραν
ἀθάνατοι θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες
ὅσσοισιν δέρκεσθαι ἀπὸ σκοτίης λυγαίης.
Οὐδέ σε παμπήδην βλεφάρων ἔχε νήδυμος ὕπνος·
ἀλλ' ἄρ' ἀπὸ βλεφάρων πετάσας κηλῖδα βαρεῖαν
ἀχλύος ἐν δίνῃσι φορεύμενος ἕδρακες ὅσσοις
πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο

14 μελιχροτάτῃσιν Volkmann : μελιχροτάταισιν codd. || 17 παναρμονίοισι G. Wolff : παναρμονίαισιν codd. || 20 ἠπύσωμεν G. Wolff : ἀπύσωμεν codd. || 37 ὀρθοπόρους Dübner : ὀρθοπόρου codd. || 41 πέτασας : σκέδασας Volkmann.

visibles à ceux des hommes qui cherchent la sagesse. Maintenant, délivré de ton enveloppe, tu as quitté le tombeau où reposait ton âme démoniaque, et tu arrives à l'assemblée des démons d'où s'exhalent des souffles délicieux. Là se trouvent l'amitié, le désir gracieux plein d'une joie pure, toujours rassasié de l'ambroisie qui vient des dieux; là on se laisse persuader par l'amour; un doux zéphyr y souffle, et l'éther y est sans nuages; là habitent, issus de la race d'or[1] du grand Zeus, Minos et son frère Rhadamante, et Éaque le juste; là se trouvent Platon, cette âme sainte, le beau Pythagore, et tous les choreutes de l'immortel Éros, tous ceux qui ont en partage la parenté avec les démons bienheureux; et leurs cœurs sont remplis d'éternelles délices. O bienheureux! Combien de luttes tu as soutenues en allant vers ces chastes démons, avec, pour arme, l'élan irrésistible de la vie. Arrêtons notre chant; muses joyeuses, arrêtez les gracieux méandres de votre danse en l'honneur de Plotin. Voilà ce que, sur ma lyre d'or, j'avais à dire à cette âme éternellement heureuse. »

23 Ces vers nous disent[2] qu'il était plein de bonté simple et de douceur; et je savais bien qu'il était ainsi. Ils nous disent encore que sa pensée ne sommeillait jamais, que son âme était pure et toute tendue vers le divin; il l'aimait de toute son âme; il fit tout pour s'affranchir et « pour fuir les flots amers de cette vie avide de sang. » Ainsi grâce à cette illumination démoniaque qui remonte souvent par l'intelligence jusqu'au premier Dieu[3] et jusqu'à l'au delà, en suivant la voie prescrite par Platon dans le *Banquet*[4], il vit le Dieu qui n'a ni forme ni essence, parce qu'il est situé par delà l'intelligence et l'intelligible[5]. C'est ce Dieu que, pour ma part,

1. Ce passage suppose une interprétation allégorique du passage connu d'Hésiode (*Œuvres*, 95 sq.) sur l'âge d'or. Cf. pour tout l'hymne, la traduction et les notes de Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 122.

2. Comme l'a fait remarquer Bouillet, ils ne disent au contraire rien de pareil.

3. Le « premier Dieu » n'est pas une expression de Plotin, qui désigne le principe suprême par le Premier; c'est au contraire le langage ordinaire de Numénius qui désigne ainsi le Bien (cf. Proclus, *in Tim.*, 93 a).

4. *Banquet*, 210 a sq.

5. Platon, *République*, 509 b.

ἀνθρώπων, ὅσσοι σοφίης μαιήτορες ἔπλευν.
Νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας
ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὁμήγυριν ἔρχεαι ἤδη
δαιμονίην ἐρατοῖσιν ἀναπνείουσαν ἀήταις,
ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἔνι δ' ἵμερος ἄβρὸς ἰδέσθαι,
εὐφροσύνης πλείων καθαρῆς, πληρούμενος αἰὲν
ἀμβροσίων ὀχετῶν θεόθεν ὄθεν ἐστὶν ἐρώτων
πείσματα, καὶ γλυκερὴ πνοιὴ καὶ νήνεμος αἰθήρ·
χρυσείης γενεῆς μεγάλου Διὸς ᾗχι νέμονται
Μίνως καὶ Ῥαδάμανθυς ἀδελφεοί, ᾗχι δίκαιος
Αἰακός, ᾗχι Πλάτων, ἱερὴ ἵς, ᾗχί τε καλὸς
Πυθαγόρης ὅσσοι τε χορὸν στήριξαν ἔρωτος
ἀθανάτου, ὅσσοι γενεὴν ξυνὴν ἐλάχοντο
δαίμοσιν ὀλβίστοις, ὅθι τοι κέαρ ἐν θαλίῃσιν
αἰὲν ἐυφροσύνῃσιν ἰαίνεται. Ὦ μάκαρ, ὅσσους
ὀτλήσας ἀριθμοὺς ἀέθλων μετὰ δαίμονας ἁγνοὺς
πωλέεαι ζαμένεσσι κορυσσάμενος ζωῇσι.
Στήσωμεν μολπήν τε χοροῦ τ' εὐδινέα κύκλον
Πλωτίνου, Μοῦσαι πολυγηθέες· αὐτὰρ ἐμεῖο
χρυσείη κιθάρη τόσσον φράσεν εὐαίνοι.

23 Ἐν δὴ τούτοις εἴρηται μὲν ὅτι « ἀγαθὸς γέγονε καὶ ἥπιος καὶ πρᾷός γε μάλιστα καὶ μείλιχος », ἅπερ καὶ ἡμεῖς ὄντως ἔχοντι συνήδειμεν· εἴρηται δ' ὅτι « ἄγρυπνος καὶ καθαρὰν τὴν ψυχὴν ἔχων καὶ ἀεὶ σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον, οὗ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἦρα, ὅτι τε πάντ' ἐποίει ἀπαλλαγῆναι, πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι τοῦ αἱμοβότου τῇδε βίου ». Οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἀνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ Συμποσίῳ ὑφηγημένας ὁδοὺς τῷ Πλάτωνι ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος. Ὦ δὴ καὶ ἐγὼ Πορφύριος ἅπαξ λέγω

60 πωλέεαι Creuzer : πωλεῦαι BA (ε superscriptum) πωλεῦε Ciz Loid πωλεῦες C || ζαμένεσσι G. Wolff : ζαμενῇσι codd.
23 8 ἀνάγοντι Kirchhoff : ἐνάγοντι || 9 κατὰ : μετὰ C Marc B.

je n'ai approché et avec qui je ne me suis uni qu'une seule fois, dans ma soixante-huitième année. Plotin lui « eut la vision du but tout proche ». La fin et le but, c'était pour lui l'union intime avec le Dieu qui est au-dessus de toutes choses. Pendant que je fus avec lui, il atteignit quatre fois ce but, grâce à un acte ineffable, et non pas en puissance[1]. « Souvent, dit l'oracle, les dieux redressèrent ta marche oblique, pour te faire voir le rayonnement de leur lumière. » Toutes les recherches, tous les aperçus qu'il a consignés dans ses écrits viennent donc des dieux.

« Tu contemplais sans cesse, dit l'oracle, en toi-même comme en dehors de toi; et tu vis ainsi bien de beaux spectacles difficilement visibles même aux hommes adonnés à la philosophie. » C'est que la contemplation, chez les hommes, peut devenir plus qu'humaine; pourtant relativement à la connaissance qui appartient aux dieux, elle nous donne bien de « beaux spectacles », mais elle ne peut saisir la réalité jusqu'en son fond, comme c'est le cas pour les dieux. Voilà donc d'après l'oracle, ce que fit Plotin et ce qu'il atteignit, quand il était encore enveloppé du corps. Mais après s'en être délivré, il vint dans l' « assemblée des démons. » Là séjournent l'amitié, le désir, la joie, l'amour suspendu à Dieu; c'est le rang où se trouvent les juges des âmes, les fils de Dieu, Minos, Rhadamante et Éaque; il vient à eux non pour se faire juger, mais pour se réunir à eux comme s'y unissent tous ceux qui ont complu aux dieux. C'est Platon, c'est Pythagore, et « tous les choreutes de l'immortel Éros. » Là est l'origine des démons bienheureux; ils y mènent une vie toute comblée de délices et de joies; et ils possèdent jusqu'au bout ce bonheur qui leur vient des dieux.

24 Telle est l'histoire de la vie de Plotin. Comme il m'a prescrit lui-même de mettre en ordre[2] et de corriger ses traités (je le lui ai promis de son vivant, et j'ai fait part à d'autres

1. Avec beaucoup de raison, Inge (*Philosophy of Plotinus*, 142 sq.) a fait ressortir l'extrême rareté des états d'extase chez Plotin et dans son école; c'est un trait par où la mystique néoplatonicienne s'oppose à celle du moyen âge.

2. Si cette donnée de Porphyre est exacte, Plotin aurait eu déjà l'idée du groupement systématique que Porphyre devait réaliser dans

πλησιάσαι καὶ ἑνωθῆναι ἔτος ἄγων ἑξηκοστόν τε καὶ ὄγδοον. Ἐφάνη γοῦν τῷ Πλωτίνῳ σκοπὸς ἐγγύθι ναίων. Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε αὐτῷ συνήμην, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ καὶ οὐ δυνάμει. Καὶ ὅτι « λοξῶς φερόμενον πολλάκις οἱ θεοὶ κατηύθυναν θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες », ὡς ἐπισκέψει τῇ παρ' ἐκείνων καὶ ἐπιβλέψει γραφῆναι τὰ γραφέντα, εἴρηται. « Ἐκ δὲ τῆς ἀγρύπνου ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν θέας ἔδρακες », φησίν, « ὅσσοις πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο ἀνθρώπων τῶν φιλοσοφίᾳ προσεχόντων ». Ἡ γὰρ δὴ τῶν ἀνθρώπων θεωρία ἀνθρωπίνης μὲν ἂν γένοιτο ἀμείνων· ὡς δὲ πρὸς τὴν θείαν γνῶσιν χαρίεσσα μὲν ἂν εἴη, οὐ μὴν ὥστε τὸ βάθος ἑλεῖν ἂν δυνηθῆναι, ὅπερ αἱροῦσιν οἱ θεοί. Ταῦτα μὲν οὖν ὅτι ἔτι σῶμα περικείμενος ἐνήργει καὶ τίνων ἐτύγχανε δεδήλωκε. « Μετὰ δὲ τὸ λυθῆναι ἐκ τοῦ σώματος ἐλθεῖν μὲν αὐτόν » φησιν « εἰς τὴν δαιμονίαν ὁμήγυριν, πολιτεύεσθαι δ' ἐκεῖ φιλότητα, ἵμερον, εὐφροσύνην, ἔρωτα ἐξημμένον τοῦ θεοῦ, τετάχθαι δὲ καὶ τοὺς λεγομένους δικαστὰς τῶν ψυχῶν, παῖδας τοῦ θεοῦ, Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν καὶ Αἰακόν, πρὸς οὓς οὐ δικασθησόμενον οἴχεσθαι, συνεσόμενον δὲ τούτοις, οἷς καὶ οἱ ἄλλοι θεοῖς ἀρεστοὶ σύνεισιν. ⟨Εἰσὶ⟩ δὲ οὗτοι Πλάτων, Πυθαγόρας ὁπόσοι τε ἄλλοι χορὸν στήριξαν ἔρωτος ἀθανάτου· ἐκεῖ δὲ τὴν γένεσιν τοὺς ὀλβίστους δαίμονας ἔχειν βίον τε μετιέναι τὸν ἐν θαλίαις καὶ εὐφροσύναις καταπεπυκνωμένον καὶ τοῦτον διατελεῖν καὶ ὑπὸ θεῶν μακαριζόμενον. »

24 Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ Πλωτίνου ἡμῖν ἱστόρηται βίος. Ἐπεὶ δὲ αὐτὸς τὴν διάταξιν καὶ τὴν διόρθωσιν τῶν βιβλίων ποιεῖσθαι ἡμῖν ἐπέτρεψεν, ἐγὼ δὲ κἀκείνῳ ζῶντι ὑπεσχόμην καὶ τοῖς ἄλλοις ἑταίροις ἐπηγγειλάμην

27 ὅπερ Volkmann : ὥσπερ || 35 θεοῖς ἀρεστοὶ σύνεισιν . ⟨Εἰσὶ⟩ δὲ οὗτοι Nauck : θεοὶ ἀριστοὶ .Σύνεισι δὲ οὗτοι codd. θεοὶ ἀριστοὶ .Σύνεισι δὲ αὐτοῖς Müller.

24 4 ἑταίροις del. Kirchhoff.

de ce projet), je n'ai pas voulu suivre l'ordre chronologique; car ils avaient paru sans plan d'ensemble; mais j'ai fait comme Apollodore d'Athènes et Andronicus le Péripatéticien; l'un a réuni en dix tomes les œuvres du poète comique Épicharme; l'autre a divisé en traités les œuvres d'Aristote et celles de Théophraste, et il a réuni les sujets parents entre eux. Pour moi, j'avais les cinquante-quatre livres de Plotin, et je les ai partagés en six Ennéades; j'eus ainsi la joie de trouver le nombre parfait six et le nombre neuf. J'ai réuni en chaque Ennéade les livres qui s'apparentaient par leur sujet, et j'ai donné, en chacune, la première place aux questions les plus faciles.

La *première Ennéade* contient les traités qui s'occupent de morale :

1. *Qu'est-ce que l'être vivant? Qu'est-ce que l'homme?*
2. *Des vertus.*
3. *De la dialectique.*
4. *Du bonheur.*
5. *Le bonheur s'accroît-il avec le temps?*
6. *Du beau.*
7. *Du premier Bien et des autres biens.*
8. *D'où viennent les maux?*
9. *Du suicide raisonnable.*

Voilà donc les traités compris dans la première Ennéade : elle embrasse les questions morales. La *seconde* réunit les traités qui s'occupent de physique; elle contient les traités sur le monde et ceux qui s'y rattachent. Les voici :

1. *Du monde.*
2. *Du mouvement circulaire.*
3. *Les astres agissent-ils?*
4. *Des deux matières.*
5. *Que veulent dire les termes en puissance et en acte?*
6. *De la qualité et de la forme.*
7. *Du mélange total.*
8. *Pourquoi les objets éloignés paraissent-ils petits?*
9. *A ceux qui disent que l'auteur du monde est méchant et que le monde est mauvais.*

son édition; les renvois que fait parfois Plotin à d'autres traités,

ποιήσαι τοῦτο, πρῶτον μὲν τὰ βιβλία οὐ κατὰ χρόνους ἐᾶσαι φύρδην ἐκδεδομένα ἐδικαίωσα, μιμησάμενος δ' Ἀπολλόδωρον τὸν Ἀθηναῖον καὶ Ἀνδρόνικον τὸν Περιπατητικόν ὧν ὁ μὲν Ἐπίχαρμον τὸν κωμῳδιογράφον εἰς δέκα τόμους φέρων συνήγαγεν, ὁ δὲ τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών· οὕτω δὴ καὶ ἐγὼ πεντήκοντα τέσσαρα ὄντα ἔχων τὰ τοῦ Πλωτίνου βιβλία διεῖλον μὲν εἰς ἓξ ἐννεάδας τῇ τελειότητι τοῦ ἓξ ἀριθμοῦ καὶ ταῖς ἐννεάσιν ἁσμένως ἐπιτυχών, ἑκάστῃ δὲ ἐννεάδι τὰ οἰκεῖα φέρων συνεφόρησα δοὺς καὶ τάξιν πρώτην τοῖς ἐλαφροτέροις προβλήμασιν. Ἡ μὲν γὰρ πρώτη ἐννεὰς ἔχει τὰ ἠθικώτερα τάδε·

Τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος.
Περὶ ἀρετῶν.
Περὶ διαλεκτικῆς.
Περὶ εὐδαιμονίας.
Εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν.
Περὶ τοῦ καλοῦ.
Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν·
Πόθεν τὰ κακά.
Περὶ τῆς ἐκ τοῦ βίου εὐλόγου ἐξαγωγῆς.

Ἡ μὲν οὖν πρώτη ἐννεὰς τάδε περιέχει ἠθικωτέρας ὑποθέσεις περιλαβοῦσα. Ἡ δὲ δευτέρα τῶν φυσικῶν συναγωγὴν ἔχουσα τὰ περὶ κόσμου καὶ τὰ τῷ κόσμῳ ἀνήκοντα περιέχει. Ἔστι δὲ ταῦτα·

Περὶ τοῦ κόσμου.
Περὶ τῆς κυκλοφορίας.
Εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα.
Περὶ τῶν δύο ὑλῶν.
Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.
Περὶ ποιότητος καὶ εἴδους.
Περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως.
Πῶς τὰ πόρρω ὁρώμενα μικρὰ φαίνεται.
Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας.

La *troisième Ennéade* contient encore, outre des traités sur le monde, des traités sur des objets considérés dans leur rapport au monde.

1. *Du Destin.*
2. *De la Providence I.*
3. *De la Providence II.*
4. *Du démon qui nous a reçus en partage.*
5. *De l'amour.*
6. *De l'impassibilité des incorporels.*
7. *De l'éternité et du temps.*
8. *De la nature ; de la contemplation ; de l'Un.*
9. *Considérations diverses.*

J'ai réuni ces trois Ennéades en un seul corps[1]. J'ai mis dans la troisième Ennéade le traité *Sur le démon qui nous a reçus en partage*, parce qu'il est la matière de considérations générales, et parce que la question intéresse les recherches sur la naissance de l'homme. J'y ai mis pour les mêmes raisons le traité *De l'amour*. J'y ai placé le traité *De l'éternité et du temps*, à cause de l'étude qu'il y fait du temps. Le traité *De la nature ; de la contemplation ; de l'Un* y a sa place à cause du premier de ses titres.

La *quatrième Ennéade*, qui vient après les traités relatifs au monde, contient ceux qui sont relatifs à l'âme. Les voici :

1. *De l'essence de l'âme I.*
2. *De l'essence de l'âme II.*
3. *Difficultés relatives à l'âme I.*
4. *Difficultés relatives à l'âme II.*
5. *Difficultés relatives à l'âme III*, ou : *De la vision.*
6. *De la sensation et de la mémoire.*
7. *De l'immortalité de l'âme.*
8. *De la descente de l'âme dans le corps.*
9. *Toutes les âmes font-elles une seule âme ?*

La quatrième Ennéade contient toutes les questions relatives à l'âme, prise en elle-même, et la *cinquième* celles qui sont

marquent bien cette préoccupation. Ils montrent aussi que Plotin aurait conçu cet ordre tout autrement que Porphyre.

1. Le « corps » désigne peut-être le livre à feuillets (*liber*), qui a

Ἡ δὲ τρίτη ἐννεὰς ἔτι τὰ περὶ κόσμου ἔχουσα περιείληφε τὰ περὶ τῶν κατὰ κόσμον θεωρουμένων ταῦτα·

Περὶ εἱμαρμένης.
Περὶ προνοίας πρῶτον.
Περὶ προνοίας δεύτερον.
Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος.
Περὶ ἔρωτος.
Περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων.
Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου.
Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός.
Ἐπισκέψεις διάφοροι.

25 Ταύτας τὰς τρεῖς ἐννεάδας ἡμεῖς ἐν ἑνὶ σωματίῳ τάξαντες κατεσκευάσαμεν. Ἐν δὲ τῇ τρίτῃ ἐννεάδι ἐτάξαμεν καὶ τὸ περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος, ὅτι καθόλου θεωρεῖται τὰ περὶ αὐτοῦ καὶ ἔστι τὸ πρόβλημα καὶ παρὰ τοῖς τὰ κατὰ τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων σκεπτομένοις. Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ περὶ ἔρωτος τόπος. Τὸ δὲ περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου διὰ τὰ περὶ τοῦ χρόνου ἐνταῦθα ἐτάξαμεν. Τὸ δὲ περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνὸς διὰ τὸ περὶ φύσεως κεφάλαιον ἐνταῦθα τέτακται. Ἡ δὲ τετάρτη ἐννεὰς μετὰ τὰ περὶ κόσμου τὰ περὶ ψυχῆς εἴληχε συγγράμματα. Ἔχει δὲ τάδε·

Περὶ οὐσίας ψυχῆς πρῶτον.
Περὶ οὐσίας ψυχῆς δεύτερον.
Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν πρῶτον.
Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν δεύτερον.
Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν τρίτον ἢ περὶ ὄψεως.
Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης.
Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς.
Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς.
Εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία.

Ἡ μὲν οὖν τετάρτη ἐννεὰς τὰς περὶ ψυχῆς αὐτῆς ὑποθέσεις ἔσχε πάσας. Ἡ δὲ πέμπτη ἔχει μὲν τὰς περὶ

25 5 παρὰ τοῖς Dübner : παρ' αὐτοῖς codd.

relatives à l'intelligence. Pourtant, il y a aussi en chacun des traités de celle-ci des développements sur la réalité qui est au delà de l'intelligence, sur l'intelligence qui est dans l'âme et sur les idées[1]. Voici ces traités :

1. *Des trois hypostases principales.*
2. *De la genèse et de l'ordre des réalités postérieures au Premier.*
3. *Des hypostases qui ont la faculté de connaître, et de ce qui est au delà de ces hypostases.*
4. *Comment ce qui est après le Premier vient du Premier ; de l'Un.*
5. *Que les intelligibles ne sont pas en dehors de l'intelligence : du Bien.*
6. *Que ce qui est au delà de l'être ne pense pas. Qu'est-ce que l'être pensant de premier rang et l'être pensant de second rang ?*
7. *Y a-t-il des idées des choses particulières ?*
8. *De la beauté intelligible.*
9. *De l'intelligence, des idées et de l'être.*

J'ai mis en un seul corps la quatrième et la cinquième Ennéades. Reste la *sixième Ennéade* dont j'ai fait un autre corps. Tous les traités de Plotin forment donc trois corps dont le premier contient trois Ennéades, le second deux, et le troisième une seule. Voici les traités du troisième corps ou sixième Ennéade :

1. *Des genres de l'être I.*
2. *Des genres de l'être II.*
3. *Des genres de l'être III.*
4-5. *Que l'être qui est partout tout entier est un seul et même être I et II.*
6. *Des nombres.*
7. *Comment est arrivée à l'existence la multiplicité des idées : du Bien.*
8. *De ce qui est volontaire ; de la volonté de l'Un.*
9. *Du Bien ou de l'Un.*

commencé à se répandre à la fin du IIIe siècle, et à se substituer au rouleau (*uolumen*) presque exclusivement employé jusque-là.

1. Cette réflexion fait voir combien est superficiel l'ordre prétendu institué par Porphyre entre les traités.

νοῦ, περιέχει δὲ ἕκαστον τῶν βιβλίων ἔν τισι καὶ περὶ τοῦ ἐπέκεινα καὶ περὶ τοῦ ἐν ψυχῇ νοῦ καὶ περὶ τῶν ἰδεῶν. Ἔστι δὲ τάδε·

Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων.
Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον.
Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα.
Πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἑνός.
Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τἀγαθοῦ.
Περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν· καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως.
Περὶ τοῦ εἰ καὶ τῶν καθ' ἕκαστα ἔστιν εἴδη.
Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους.
Περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος.

26 Καὶ τὴν τετάρτην οὖν καὶ τὴν πέμπτην ἐννεάδα εἰς ἓν σωμάτιον κατετάξαμεν. Λοιπὴν δὲ τὴν ἕκτην ἐννεάδα εἰς ἕν ἄλλο σωμάτιον, ὡς διὰ τριῶν σωματίων γεγράφθαι τὰ Πλωτίνου πάντα, ὧν τὸ μὲν πρῶτον σωμάτιον ἔχει τρεῖς ἐννεάδας, τὸ δὲ δεύτερον δύο, τὸ δὲ τρίτον μίαν. Ἔστι δὲ τὰ τοῦ τρίτου σωματίου, ἐννεάδος δὲ ἕκτης, ταῦτα·

Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος πρῶτον.
Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος δεύτερον.
Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος τρίτον.
Περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸ ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον πρῶτον.
Περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸ ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον δεύτερον.
Περὶ ἀριθμῶν.
Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τἀγαθοῦ.
Περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός.
Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός.

J'ai donc distribué en six neuvaines ces traités qui sont au nombre de cinquante-quatre. En quelques-uns, j'ai inséré des commentaires, mais d'une manière irrégulière, et sur la suggestion d'amis qui voulaient se faire éclaircir certains passages. J'avais en outre, pour chacun des traités (sauf pour le traité *du Beau* que je n'avais pas en mains), rédigé des sommaires en suivant l'ordre chronologique de leur apparition. Mais dans cette édition, chaque traité est accompagné non seulement d'un sommaire, mais d'un résumé de l'argumentation ; et ces résumés sont au nombre des sommaires. Je vais parcourir maintenant chaque traité en m'efforçant d'y mettre la ponctuation et de corriger les fautes. Aurai-je à m'inquiéter d'autre chose, c'est ce que mon œuvre elle-même montrera.

Τὰ μὲν οὖν βιβλία εἰς ἓξ ἐννεάδας τοῦτον τὸν τρόπον κατετάξαμεν τέσσαρα καὶ πεντήκοντα ὄντα· καταβεβλήμεθα δὲ καὶ εἴς τινα αὐτῶν ὑπομνήματα ἀτάκτως διὰ τοὺς ἐπείξαντας ἡμας ἑταίρους γράφειν εἰς ἅπερ αὐτοὶ τὴν σαφήνειαν αὐτοῖς γενέσθαι ἠξίουν. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ κεφάλαια τῶν πάντων πλὴν τοῦ περὶ τοῦ καλοῦ διὰ τὸ λεῖψαι ἡμῖν πεποιήμεθα κατὰ τὴν χρονικὴν ἔκδοσίν τῶν βιβλίων· ἀλλ' ἐν τούτῳ οὐ τὰ κεφάλαια μόνον καθ' ἕκαστον ἔκκειται τῶν βιβλίων, ἀλλὰ καὶ ἐπιχειρήματα, ἃ ὡς κεφάλαια συναριθμεῖται. Νυνὶ δὲ πειρασόμεθα ἕκαστον τῶν βιβλίων διερχόμενοι τάς τε στιγμὰς αὐτῷ προσθεῖναι καὶ εἴ τι ἡμαρτημένον εἴη κατὰ λέξιν διορθοῦν· καὶ ὅ τι ἂν ἡμᾶς ἄλλο κινήσῃ, αὐτὸ σημανεῖ τὸ ἔργον.

26 30 αὐτῷ Nauck : αὐτῶν codd. || 32 σημανεῖ Kirchhoff e proverbio in *Andromacha* Euripidis, v. 264 : σημαίνει codd.

PLOTIN

PREMIÈRE ENNÉADE

NOTICE

Ce traité, malencontreusement placé par Porphyre à la tête des *Ennéades*, est un des derniers et des plus abstraits qu'ait écrits Plotin. L'on en comprendra pourtant aisément l'objet et la signification, si l'on veut bien le rattacher aux commentaires du Περὶ ψυχῆς d'Aristote. Il débute par une allusion à une aporie que l'on trouvera dans le traité d'Aristote au chapitre IV du livre I ; c'est la suivante : « On peut se demander si l'âme n'est pas mue, en considérant que nous disons que l'âme éprouve de la peine et du plaisir, de la confiance et de la crainte ; en outre, elle ressent de la colère ; elle a des sensations ; elle réfléchit. Ce sont là, semble-t-il, des mouvements ; et l'on pourrait en conclure qu'elle se meut[1]. » La première phase du traité n'est compréhensible qu'après la lecture de ce texte d'Aristote. « Est-ce vraiment l'âme, *comme le dit Aristote*, qui éprouve les passions, sent et réfléchit ? » La question ne se résout-elle pas d'une manière différente, selon qu'il s'agit des passions, de la réflexion, ou de la pensée (ch. I) ? D'ailleurs si, comme le dit Aristote lui-même, l'âme est non pas un composé mais une pure forme, comment ne serait-elle pas impassible ? (ch. II). Mais l'âme ne deviendrait-elle pas capable de passions en s'unissant au corps ? Si le corps, comme l'a supposé Platon, est un simple instrument pour l'âme, il faut dire qu'elle reste impassible (ch. III). Si, au contraire, selon la doctrine d'Aristote, l'âme

1. 408 a,34 sqq.

est liée au corps comme, dans une hache, la forme tranchante est liée au fer, il faut faire une distinction ; quelque chose de l'âme s'est bien uni au corps pour en faire un corps vivant ; c'est alors le corps vivant qui pâtit ; mais l'âme reste impassible (ch. IV). Dira-t-on, avec les Stoïciens, que, dans ce cas, la passion se transmet à l'âme comme la sensation ? Ce serait admettre que la sensation affecte l'âme. Dira-t-on, encore avec eux, que la passion a son principe dans un jugement, et par conséquent qu'elle vient de l'âme ? Il faudrait d'abord montrer que ce jugement vient de l'âme seule et que, d'ailleurs, il produit effectivement la passion. Si, enfin, on voulait attribuer le désir à l'âme, en disant qu'il provient de la faculté de désirer qui est en l'âme, il faut en revenir à Aristote lui-même, qui nous indique très bien que le désir suppose un certain état du corps, et que les facultés de l'âme, en produisant leurs actes dans le corps vivant, restent elles-mêmes impassibles. En définitive, c'est un composé formé du corps et d'une émanation de l'âme qui éprouve les sensations et les passions ; ce n'est pas l'âme même (ch. V, VI, VII).

Le cas de la connaissance discursive et intellectuelle est tout autre ; selon une doctrine que l'on retrouve chez certains commentateurs d'Aristote, qui ont ici subi une influence certaine du stoïcisme (voir les notes du texte), le sujet de cette connaissance est l'homme véritable, l'homme intérieur, ou le moi (ch. VIII). La conclusion c'est que, dans tous les cas, l'âme reste impassible.

Mais cette doctrine de l'âme impassible trouve, à l'intérieur même du platonisme, de grandes difficultés. Faudra-t-il dire, contre le maître (cf. surtout début du chapitre XII), que, puisque l'âme est impassible elle est aussi impeccable, qu'elle ne peut passer dans un corps de bête, qu'elle ne peut subir de châtiments ? (ch. IX, XI, XII). C'est là un genre de difficultés que Plotin rencontre chaque fois qu'il aborde, avec sa propre théorie de l'âme, les mythes platoniciens de l'âme ; on en trouvera plus loin de nombreux exemples ; on ne peut guère comprendre comment, chez lui, l'âme pourrait être sou-

mise à toutes les transformations que Platon lui attribue dans ses mythes. Restent enfin des difficultés d'un ordre plus général : un appel au sens commun (ch. x), qui semble venir du stoïcisme, et une observation sur l'âme des enfants (ch. xi).

L'aporie d'Aristote sur le mouvement de l'âme est-elle entièrement résolue ? Non, si la recherche intellectuelle, qui, elle, appartient bien à l'âme, est un mouvement. Il suffit de dire que ce mouvement n'est point celui du corps (ch. xiii).

Macrobe, au *Commentaire du Songe de Scipion* (II, 12 fin) a reproduit le début du chapire 1 et quelques mots des chapitres v et x.

I [53]

QU'EST-CE QUE L'ANIMAL? QU'EST-CE QUE L'HOMME?

1 A quel sujet appartiennent le plaisir et la peine, la crainte et la confiance, le désir et l'aversion? Est-ce à l'âme? Est-ce à l'âme usant du corps? Est-ce à un troisième être composé de l'âme et du corps? Et cette dernière question se dédouble: est-ce au mélange lui-même? Est-ce à une chose différente résultant du mélange? Les mêmes questions se posent pour les actions et les opinions qui résultent de ces passions. Pour les réflexions et les opinions, on doit chercher si toutes ou seulement certaines d'entre elles appartiennent au même sujet que les passions. Il nous faut encore considérer la nature des actes de l'intelligence et le sujet auquel elles appartiennent; enfin, il faut voir ce qu'est cette partie de nous-mêmes qui fait cet examen, pose toutes ces questions et les résout.

D'abord, à quel sujet appartient l'acte de sentir? C'est par là qu'il convient de commencer, puisque les passions sont des sensations ou, du moins, n'existent pas sans celles-ci.

2 Mais au sujet de l'âme, d'abord, il faut chercher si l'âme est différente de l'être de l'âme[1]. S'il en est ainsi, l'âme est un composé; et il n'est pas absurde qu'elle reçoive des formes, qu'elle éprouve les passions dont j'ai parlé, au cas où la raison le lui permettra, et en général qu'elle admette des habitudes et des dispositions bonnes ou mauvaises.

1, Cette question, comme celle du précédent chapitre (voir la notice) provient d'Aristote qui la résout (*Métaph.*, H 3) en identifiant l'âme et l'être de l'âme; c'est de cette hypothèse que Plotin déduit des conclusions dans ce qui suit; c'est au même passage qu'Aristote

I [53]

ΤΙ ΤΟ ΖΩΙΟΝ ΚΑΙ ΤΙΣ Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ

1 Ἡδοναὶ καὶ λῦπαι φόβοι τε καὶ θάρρη ἐπιθυμίαι τε καὶ ἀποστροφαὶ καὶ τὸ ἀλγεῖν τίνος ἂν εἶεν; Ἢ γὰρ ψυχῆς, ἢ χρωμένης ψυχῆς σώματι, ἢ τρίτου τινὸς ἐξ ἀμφοῖν. Διχῶς δὲ καὶ τοῦτο· ἢ γὰρ τὸ μῖγμα, ἢ ἄλλο ἕτερον ἐκ τοῦ μίγματος. Ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἐκ τούτων τῶν παθημάτων γινόμενα καὶ πραττόμενα καὶ δοξαζόμενα. Καὶ οὖν καὶ διάνοια καὶ δόξα ζητητέαι, πότερα ὧν τὰ πάθη, ἢ αἱ μὲν οὕτως, αἱ δὲ ἄλλως. Καὶ τὰς νοήσεις δὲ θεωρητέον πῶς καὶ τίνος, καὶ δὴ καὶ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐπισκοποῦν καὶ περὶ τούτων τὴν ζήτησιν καὶ τὴν κρίσιν ποιούμενον τί ποτ' ἂν εἴη. Καὶ πρότερον τὸ αἰσθάνεσθαι τίνος; Ἐντεῦθεν γὰρ ἄρχεσθαι προσήκει, ἐπείπερ τὰ πάθη ἢ αἰσθήσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως.

2 Πρῶτον δὲ ψυχὴν ληπτέον πότερον ἄλλο μὲν ψυχή, ἄλλο δὲ ψυχῇ εἶναι. Εἰ γὰρ τοῦτο, σύνθετόν τι ἡ ψυχὴ καὶ οὐκ ἄτοπον εἶδη δέχεσθαι αὐτὴν καὶ αὐτῆς εἶναι τὰ πάθη τὰ τοιαῦτα, εἰ ἐπιτρέψει καὶ οὕτως ὁ λόγος, καὶ ὅλως ἕξεις καὶ διαθέσεις χείρους καὶ βελτίους. Ἢ,

1 4 τό : τοῦτο Volkmann || 7 ζητητέαι : ζητητέα Ciz. Mon. A Vat. Creuzer.

2 2 ψυχῇ : ψυχὴ ABE || 3 εἶδη : ἤδη DB (cf. 7) || 4 ἐπιτρέψει · ἐπιστρέψει καὶ ὄντως Vat., fortasse recte (cf. Arnim, *Fragm. Veter. Stoïcor.* III, 53 διαστροφὴ λόγου).

Mais si l'âme est identique à l'être de l'âme, elle est une forme; elle n'admet donc en elle aucun des actes qu'elle est capable de produire en un sujet différent d'elle; elle a un acte immanent et intérieur à elle-même; quel qu'il soit, la raison nous le découvre. En ce cas, il est vrai de dire aussi qu'elle est immortelle; car un être immortel et incorruptible ne doit pas pâtir; il fait part de lui-même aux autres êtres; mais il ne reçoit rien d'eux, sinon des êtres qui lui sont antérieurs, dont il n'est point séparé comme par une coupure et qui lui sont supérieurs. Qu'aurait à craindre un tel être, puisqu'il n'admet en lui rien d'étranger? Réservons la crainte à l'être capable de pâtir. La confiance, non plus, n'existe pas en lui; elle est propre aux êtres qui peuvent avoir à craindre. Les désirs non plus; il en est qui se satisfont en remplissant ou en vidant le corps; ce n'est point l'âme qui subit ces états de plénitude et ces évacuations. Comment éprouverait-elle le désir de se mêler à autre chose? Une essence reste sans mélange. Pourquoi désirerait-elle introduire en elle ce qui n'y est pas? Autant chercher à n'être pas ce qu'elle est. La souffrance est aussi bien loin d'elle. Comment et de quoi s'affligerait-elle? Un être simple se suffit à lui-même, et il reste tel qu'il est en sa propre essence. Elle n'a pas non plus de plaisir, puisque le bien ne s'ajoute point à elle et ne survient pas en elle; car elle est toujours ce qu'elle est. Pas de sensation non plus, ni de réflexion, ni d'opinion en elle; car la sensation consiste à recevoir la forme ou les manières d'être d'un corps; la réflexion et l'opinion reviennent à la sensation.

Quant aux actes de l'intelligence, si nous les laissons à l'âme, nous avons à examiner comment ils existent en elle; il en est de même du plaisir pur, au cas où il peut exister dans l'âme toute seule.

3 Considérons maintenant l'âme dans le corps, qu'elle existe d'ailleurs avant lui ou seulement en lui; d'elle et du corps se forme le tout appelé animal. Si le corps est pour elle comme un instrument dont elle se sert, elle n'est pas contrainte d'accueillir en elle les affections du corps, pas plus

pose les autres questions que Plotin traite ultérieurement : l'animal et l'homme se réduisent-ils à l'âme ?

εἰ ταὐτόν ἐστι ψυχὴ καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι, εἶδός τι ἂν εἴη ψυχὴ ἄδεκτον τούτων ἁπασῶν τῶν ἐνεργειῶν, ὧν ἐποιστικὸν ἄλλῳ, ἑαυτῷ δὲ συμφυᾶ ἔχον τὴν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ, ἥντινα ἂν φήνῃ ὁ λόγος. Οὕτω γὰρ καὶ ἀθάνατον ἀληθὲς λέγειν, εἴπερ δεῖ τὸ ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον ἀπαθὲς εἶναι, ἄλλῳ ἑαυτοῦ πως διδόν, αὐτὸ δὲ παρ' ἄλλου μηδὲν ἢ ὅσον παρὰ τῶν πρὸ αὐτοῦ ἔχειν, ὧν μὴ ἀποτέτμηται κρειττόνων ὄντων. Τί γὰρ ἂν καὶ φοβοῖτο τοιοῦτον ἄδεκτον ὂν παντὸς τοῦ ἔξω; Ἐκεῖνο τοίνυν φοβείσθω, ὃ δύναται παθεῖν. Οὐδὲ θαρρεῖ τοίνυν· τούτοις γὰρ θάρρος, οἷς ἂν τὰ φοβερὰ παρῇ. Ἐπιθυμίαι τε, αἳ διὰ τοῦ σώματος ἀποπληροῦνται κενουμένου καὶ πληρουμένου, ἄλλου τοῦ πληρουμένου καὶ κενουμένου ὄντος. Πῶς δὲ μίξεως; Ἢ τὸ οὐσιῶδες ἄμικτον. Πῶς δὲ ἐπεισαγωγῆς τινων; Οὕτω γὰρ ἂν σπεύδοι εἰς τὸ μὴ εἶναι ὃ ἐστι. Τὸ δ' ἀλγεῖν ἔτι πόρρω. Λυπεῖσθαι δὲ πῶς ἢ ἐπί τινι; Αὔταρκες γὰρ τό γε ἁπλοῦν ἐν οὐσίᾳ, οἷόν ἐστι μένον ἐν οὐσίᾳ τῇ αὐτοῦ. Ἥδεται δὲ προσγενομένου τίνος, οὐδενὸς οὐδ' ἀγαθοῦ προσιόντος; Ὃ γὰρ ἐστιν, ἔστιν ἀεί. Καὶ μὴν οὐδὲ αἴσθησις ἔσται οὐδὲ διάνοια οὐδὲ δόξα περὶ αὐτό· αἴσθησις γὰρ παραδοχὴ εἴδους ἢ καὶ πάθους σώματος, διάνοια δὲ καὶ δόξα ἐπ' αἴσθησιν. Περὶ δὲ νοήσεως ἐπισκεπτέον πῶς, εἰ ταύτην αὐτῇ καταλείψομεν· καὶ περὶ ἡδονῆς αὖ καθαρᾶς, εἰ συμβαίνει περὶ αὐτὴν μόνην οὖσαν.

3 Ἀλλὰ γὰρ ἐν σώματι θετέον ψυχήν, οὖσαν εἴτε πρὸ τούτου, εἴτ' ἐν τούτῳ, ἐξ οὗ καὶ αὐτῆς ζῷον τὸ σύμπαν ἐκλήθη. Χρωμένη μὲν οὖν σώματι οἷα ὀργάνῳ οὐκ ἀναγκάζεται δέξασθαι τὰ διὰ τοῦ σώματος παθήματα,

11 ἑαυτοῦ : αὑτοῦ E || 16 τε : δὲ coni. Volkmann || πῶς; post δὲ add. Volkmann || 17 διὰ τοῦ CD || 21 πορρώτερον coni. Volkmann || 25 αἴσθησις ἔσται Volkmann : αἰσθήσεται codd. || 26 ἢ καὶ πάθους Gollwitzer : ἢ ἀπαθοῦς libri.

que l'artisan ne ressent ce qu'éprouvent ses outils : mais peut-être faut-il qu'elle en ait la sensation, puisqu'il faut qu'elle connaisse, par la sensation, les affections extérieures du corps, pour se servir de lui comme d'un instrument : se servir des yeux, c'est voir. Or, elle peut être atteinte dans sa vision, et par conséquent, subir des peines, des souffrances, et tout ce qui arrive au corps ; elle éprouve aussi des désirs, quand elle cherche à soigner un organe malade.

Mais comment ces passions viendront-elles du corps jusqu'à elle? Un corps communique ses propriétés à un autre corps ; mais à l'âme? Ce serait dire qu'un être pâtit de la passion d'un autre. Tant que l'âme est un principe qui se sert du corps, et le corps un instrument de l'âme, ils restent séparés l'un de l'autre ; et si l'on admet que l'âme est un principe qui se sert du corps, on la sépare. Mais avant qu'on ait atteint cette séparation par la pratique de la philosophie, qu'en était-il? Ils sont mêlés : mais comment? Ou bien c'est d'une des espèces de mélanges ; ou bien il y a entrelacement réciproque ; ou bien l'âme est comme la forme du corps, et n'est point séparée de lui ; ou bien elle est une forme qui touche le corps, comme le pilote touche son gouvernail ; ou bien une partie de l'âme est séparée du corps et se sert de lui, et une autre partie y est mélangée et passe elle-même au rang d'organe ; la philosophie fait alors retourner cette seconde partie à la première, et elle détourne celle-ci, autant que nos besoins le permettent, du corps dont elle se sert, pour qu'elle ne passe pas tout son temps à s'en servir.

4 Les voilà donc mêlés[1]. Par cette union, l'élément pire s'améliore, et l'élément le meilleur empire : le corps s'améliore, en prenant part à la vie ; l'âme empire en participant de la mort et de la déraison. Comment une âme, à qui la vie, est enlevée, s'adjoindrait-elle le pouvoir de sentir? Au contraire, en recevant la vie le corps prend sa part des sensations et des

1. Toute la suite de ce chapitre est pénétrée de l'influence des commentaires d'Aristote. L'exemple de la ligne et de la couleur blanche est un exemple familier de l'impossibilité d'une action réciproque chez Aristote, *de gen. et corr.* I 7 ; les citations de la fin sont tirées du *de Anima*, II 1 et I. 4. Le mot *entrelacement* vise au contraire le *Timée*, 36 e.

ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ὀργάνων παθήματα οἱ τεχνῖται· αἴσθησιν δὲ τάχ' ἂν ἀναγκαίως, εἴπερ δεῖ χρῆσθαι τῷ ὀργάνῳ γινωσκούσῃ τὰ ἔξωθεν παθήματα ἐξ αἰσθήσεως· ἐπεὶ καὶ τὸ χρῆσθαι ὄμμασίν ἔστιν ὁρᾶν. Ἀλλὰ καὶ βλάβαι περὶ τὸ ὁρᾶν, ὥστε καὶ λῦπαι καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ ὅλως ὅ τι περ ἂν περὶ σῶμα πᾶν γίγνηται· ὥστε καὶ ἐπιθυμίαι ζητούσης τὴν θεραπείαν τοῦ ὀργάνου. Ἀλλὰ πῶς ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς αὐτὴν ἥξει τὰ πάθη; Σῶμα μὲν γὰρ σώματι ἄλλῳ μεταδώσει τῶν ἑαυτοῦ, σῶμα δὲ ψυχῇ πῶς; Τοῦτο γάρ ἐστιν οἷον ἄλλου παθόντος ἄλλο παθεῖν. Μέχρι γὰρ τοῦ τὸ μὲν εἶναι τὸ χρώμενον, τὸ δὲ ᾧ χρῆται, χωρὶς ἐστιν ἑκάτερον· χωρίζει γοῦν ὁ τὸ χρώμενον τὴν ψυχὴν διδούς. Ἀλλὰ πρὸ τοῦ χωρίσαι διὰ φιλοσοφίας αὐτὸ πῶς εἶχεν; Ἢ ἐμέμικτο. Ἀλλὰ εἰ ἐμέμικτο, ἢ κρᾶσίς τις ἦν, ἢ ὡς διαπλακεῖσα, ἢ ὡς εἶδος οὐ κεχωρισμένον, ἢ εἶδος ἐφαπτόμενον, ὥσπερ ὁ κυβερνήτης, ἢ τὸ μὲν οὕτως αὐτοῦ, τὸ δὲ ἐκείνως· λέγω δὲ ἢ τὸ μὲν κεχωρισμένον, ὅπερ τὸ χρώμενον, τὸ δὲ μεμιγμένον ὅπωσοῦν καὶ αὐτὸ ὂν ἐν τάξει τοῦ ᾧ χρῆται, ἵνα τοῦτο ᾖ φιλοσοφία καὶ αὐτὸ ἐπιστρέφῃ πρὸς τὸ χρώμενον καὶ τὸ χρώμενον ἀπάγῃ, ὅσον μὴ πᾶσα ἀνάγκη, ἀπὸ τοῦ ᾧ χρῆται, ὡς μὴ ἀεὶ μηδὲ χρῆσθαι.

4 Θῶμεν τοίνυν μεμῖχθαι. Ἀλλ' εἰ μέμικται, τὸ μὲν χεῖρον ἔσται βέλτιον, τὸ δὲ ⟨βέλτιον⟩ χεῖρον· καὶ βέλτιον μὲν τὸ σῶμα ζωῆς μεταλαβόν, χεῖρον δὲ ἡ ψυχὴ θανάτου καὶ ἀλογίας. Τὸ δὴ ἀφαιρεθὲν ὅπωσοῦν ζωῆς πῶς ἂν προσθήκην λάβοι τὸ αἰσθάνεσθαι; Τοὐναντίον δ' ἂν τὸ σῶμα ζωὴν λαβὸν τοῦτο ἂν εἴη τὸ αἰσθήσεως καὶ τῶν ἐξ αἰσθήσεως παθημάτων μεταλαμβάνον. Τοῦτο τοίνυν καὶ

3 7 γινωσκουσῃ: γινωσκουσαν E Vat. γινωσκούσης Ciz γινωσκούση ABD || 10 περὶ σῶμα: περὶ τὸ σῶμα E || 17 τὴν ψυχὴν del. Müller || 20 οὐ: τι Volkmann || 21 ᾗ τό usque ad. λέγω δὲ del. Müller.
4 2 βέλτιον χεῖρον Kirchhoff: χεῖρον libri

affections qui en dérivent. Donc, il aura le désir : car c'est lui qui jouit de choses qu'il désire. Il éprouvera de la crainte pour lui-même ; car c'est lui qui manquera le plaisir et qui sera détruit.

Recherchons encore le mode d'union de l'âme et du corps. Peut-être n'est-elle pas plus possible que, par exemple, celle d'une ligne et de la couleur blanche, c'est-à-dire de deux natures différentes. Est-ce un entrelacement? L'entrelacement ne fait pas la sympathie ; des choses entrelacées peuvent ne rien éprouver les unes des autres ; l'âme, tout en étant répandue à travers le corps, pourrait n'en pas éprouver les passions et être comme la lumière, surtout si on peut la considérer comme entrelacée au milieu qu'elle traverse. L'âme n'éprouvera pas les passions du corps, du fait qu'elle y est entrelacée ; elle sera dans le corps comme la forme est dans la matière. Mais puisqu'elle est une substance, l'âme sera une forme séparée du corps, et il sera préférable de la considérer comme se servant du corps. Est-elle comme la forme que l'on donne au fer pour fabriquer une hache? c'est alors la hache, couple du fer et de la forme, qui agit, c'est le fer doué d'une certaine forme ; et il agit selon cette forme. C'est alors plutôt au corps qu'il faudrait attribuer les passions qu'il partage avec l'âme, mais au corps vivant, j'entends le « corps naturel, organisé et possédant la vie en puissance ». [Aristote] dit bien en effet que s'il est absurde de prétendre que c'est l'âme qui tisse, il est aussi absurde de prétendre que c'est elle qui désire et qui souffre ; c'est bien plutôt l'animal.

5 Mais qu'est-ce que l'animal? Le corps vivant, l'ensemble de l'âme et du corps, ou une troisième chose issue des deux premières? Quoi qu'il en soit, ou bien l'âme doit, en restant impassible, être, pour le corps, la cause des passions, ou bien elle doit pâtir avec lui ; et si elle pâtit avec lui, elle éprouve ou bien la même passion que lui, ou bien une passion semblable (par exemple, à un désir de l'animal, correspond un acte ou une passion dans la faculté de désirer).

Nous examinerons plus tard comment pâtit le corps organisé ; cherchons maintenant comment pâtit le composé de l'âme et du corps, et, par exemple, comment il souffre. Est-ce parce qu'il y a telle disposition du corps, puis que cette

ὀρέξεται· τοῦτο γὰρ καὶ ἀπολαύσει ὧν ὀρέγεται καὶ φοβήσεται περὶ αὐτοῦ· τοῦτο γὰρ καὶ οὐ τεύξεται τῶν ἡδέων καὶ φθαρήσεται. Ζητητέον δὲ καὶ τὸν τρόπον τῆς μίξεως, μήποτε οὐ δυνατὸς ᾖ, ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι μεμῖχθαι λευκῷ γραμμήν, φύσιν ἄλλην ἄλλῃ. Τὸ δὲ διαπλακεῖσα οὐ ποιεῖ ὁμοιοπαθῆ τὰ διαπλακέντα, ἀλλ' ἔστιν ἀπαθὲς εἶναι τὸ διαπλακὲν καὶ ἔστι ψυχὴν διαπεφοιτηκυῖαν μήτι πάσχειν τὰ ἐκείνου πάθη, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς, καὶ μάλιστα, εἰ οὕτω, δι' ὅλου ὡς διαπεπλέχθαι. Οὐ παρὰ τοῦτο οὖν πείσεται τὰ σώματος πάθη, ὅτι διαπέπλεκται, ἀλλ' ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ ἔσται ἐν τῷ σώματι. Ἀλλὰ πρῶτον μὲν ὡς χωριστὸν εἶδος ἔσται, εἴπερ οὐσία, καὶ μᾶλλον ἂν εἴη κατὰ τὸ χρώμενον· εἰ δὲ ὡς τῷ πελέκει τὸ σχῆμα τὸ ἐπὶ τῷ σιδήρῳ, καὶ τὸ συναμφότερον ὁ πέλεκυς ποιήσει ἃ ποιεῖ ὁ σίδηρος ὁ οὕτως ἐσχηματισμένος, κατὰ τὸ σχῆμα μέντοι, μᾶλλον ἂν τῷ σώματι διδοῖμεν ὅσα κοινὰ πάθη, τῷ μέντοι τοιούτῳ, τῷ φυσικῷ, ὀργανικῷ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντι. Καὶ γὰρ ἄτοπόν φησι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν λέγειν, ὥστε καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ λυπεῖσθαι· ἀλλὰ τὸ ζῷον μᾶλλον.

5 Ἀλλὰ τὸ ζῷον ἢ τὸ σῶμα δεῖ λέγειν τὸ τοιόνδε, ἢ τὸ κοινόν, ἢ ἕτερόν τι τρίτον ἐξ ἀμφοῖν γεγενημένον. Ὅπως δ' ἂν ἔχῃ, ἤτοι ἀπαθῆ δεῖ τὴν ψυχὴν φυλάττειν αὐτὴν αἰτίαν γενομένην ἄλλῳ τοῦ τοιούτου, ἢ συμπάσχειν καὶ αὐτήν· καὶ ἢ ταὐτὸν πάσχουσαν πάθημα πάσχειν, ἢ ὅμοιόν τι, οἷον ἄλλως μὲν τὸ ζῷον ἐπιθυμεῖν, ἄλλως δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐνεργεῖν ἢ πάσχειν. Τὸ μὲν οὖν σῶμα τὸ τοιόνδε ὕστερον ἐπισκεπτέον· τὸ δὲ συναμφότερον οἷον λυπεῖσθαι πῶς; Ἆρα ὅτι τοῦ σώματος οὕτωσὶ

9 αὐτοῦ ABE : αὐτῶν ceteri libri || 18 διαπέπλεκται C Müller : διαπλεκέται ABDE || 18 ἀλλὰ om. libri ; inser. corr. A || 21 ὁ πέλεκυς del Kirchhoff || 22 ποιεῖ : ποιήσει E.

5 3 ἔχῃ : ἔχοι Creuzer

affection s'est transmise aux sens, enfin que la sensation aboutit à l'âme? — Mais on ne voit pas encore bien comment naît la sensation. Ensuite, il y a des cas où la peine commence par une opinion ou un jugement énonçant qu'un malheur nous arrive à nous-mêmes ou à quelqu'un de nos proches; de là, vient la modification pénible qui s'étend au corps et à l'animal entier. — Mais on ne sait pas si c'est à l'âme ou au composé qu'il faut attribuer cette opinion. De plus, une opinion sur le mal ne renferme point l'émotion de la peine; cette opinion peut exister, sans que la peine s'y ajoute du tout; on peut aussi juger qu'on est méprisé, sans ressentir de colère, ou l'on peut penser à un bien, sans être ému de désir.

En quel sens ces passions sont-elles donc communes à l'âme et au corps? Est-ce parce que le désir vient de la faculté de désirer, la colère de l'appétit irascible, et, en général, la tendance de la faculté des inclinations? Mais alors, les passions ne sont plus communes à l'âme et au corps; elles appartiennent à l'âme toute seule. Non, dit-on, au corps aussi; car il faut un bouillonnement du sang et de la bile et, en général, une certaine disposition du corps pour émouvoir nos désirs, par exemple le désir sexuel. D'un autre côté, la tendance au bien n'est pas une affection commune, mais une affection propre à l'âme, et il en est ainsi de plusieurs autres tendances; et il y a certains arguments qui ne permettent pas de rapporter toutes les tendances au composé. Enfin, quand un homme ressent les désirs de l'amour, c'est bien cet homme qui désire; mais en un autre sens, c'est sa faculté de désirer. En quel sens? Est-ce l'homme qui commence à désirer, et la faculté de désirer suit-elle? Mais comment l'homme peut-il désirer, si sa faculté de désirer n'est pas en mouvement? C'est donc elle qui commence; mais comment commencera-t-elle, si le corps n'a point reçu, au préalable, telle ou telle disposition?

6 Peut-être vaut-il mieux dire que ces facultés, par leur seule présence, font agir ceux qui les possèdent; elles-mêmes, elles restent immobiles et fournissent seulement le pouvoir d'agir à ceux qui les possèdent. S'il en est ainsi, il faut admettre que quand l'animal pâtit, le principe de la vie du

διατεθέντος καὶ μέχρις αἰσθήσεως διελθόντος τοῦ πάθους τῆς αἰσθήσεως εἰς ψυχὴν τελευτώσης; Ἀλλ' ἡ αἴσθησις οὔπω δῆλον πῶς. Ἀλλ' ὅταν ἡ λύπη ἀρχὴν ἀπὸ δόξης καὶ κρίσεως λάβῃ τοῦ κακόν τι παρεῖναι ἢ αὐτῷ ἤ τινι τῶν οἰκείων, εἶτ' ἐντεῦθεν τροπὴ λυπηρὰ ἐπὶ τὸ σῶμα καὶ ὅλως ἐπὶ πᾶν τὸ ζῷον γένηται; Ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς δόξης οὔπω δῆλον τίνος, τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ συναμφοτέρου· εἶτα ἡ μὲν δόξα ἡ περὶ τὸ κακὸν τὸ τῆς λύπης οὐκ ἔχει πάθος· καὶ γὰρ δυνατὸν τῆς δόξης παρούσης μὴ πάντως ἐπιγίνεσθαι τὸ λυπεῖσθαι, μηδ' αὖ τὸ ὀργίζεσθαι δόξης τοῦ ὀλιγωρεῖσθαι γενομένης, μηδ' αὖ ἀγαθοῦ δόξης κινεῖσθαι τὴν ὄρεξιν. Πῶς οὖν κοινὰ ταῦτα; Ἤ, ὅτι καὶ ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ καὶ ὁ θυμὸς τοῦ θυμικοῦ καὶ ὅλως τοῦ ὀρεκτικοῦ ἡ ἐπί τι ἔκτασις; Ἀλλ' οὕτως οὐκέτι κοινὰ ἔσται, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς μόνης, ἢ καὶ τοῦ σώματος, ὅτι δεῖ αἷμα καὶ χολὴν ζέσαι καί πως διατεθὲν τὸ σῶμα τὴν ὄρεξιν κινῆσαι, οἷον ἐπὶ ἀφροδισίων. Ἡ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ ὄρεξις μὴ κοινὸν πάθημα ἀλλὰ ψυχῆς ἔστω, ὥσπερ καὶ ἄλλα, καὶ οὐ πάντα τοῦ κοινοῦ δίδωσί τις λόγος. Ἀλλὰ ὀρεγομένου ἀφροδισίων τοῦ ἀνθρώπου ἔσται μὲν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐπιθυμῶν, ἔσται δὲ ἄλλως καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐπιθυμοῦν. Καὶ πῶς; Ἆρα ἄρξει μὲν ὁ ἄνθρωπος τῆς ἐπιθυμίας, ἐπακολουθήσει δὲ τὸ ἐπιθυμητικόν; Ἀλλὰ πῶς ὅλως ἐπεθύμησεν ὁ ἄνθρωπος μὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ κεκινημένου; Ἀλλ' ἄρξει τὸ ἐπιθυμητικόν. Ἀλλὰ τοῦ σώματος μὴ πρότερον οὕτωσὶ διατεθέντος πόθεν ἄρξεται;

6 Ἀλλ' ἴσως βέλτιον εἰπεῖν καθόλου τῷ παρεῖναι τὰς δυνάμεις τὰ ἔχοντα εἶναι τὰ ἐνεργοῦντα κατ' αὐτάς, αὐτὰς δὲ ἀκινήτους εἶναι χορηγούσας τὸ δύνασθαι τοῖς ἔχουσιν. Ἀλλ' εἰ τοῦτό ἐστι, πάσχοντος τοῦ ζῴου τὴν

17 τὸ κακὸν: τοῦ κακὸν DE τοῦ κακοῦ Creuzer || 18 καὶ γὰρ: καί γὰρ καὶ BCDE.

composé n'est pas lui-même affecté par des passions ou par des actes, qui n'appartiennent qu'à l'être qui possède la vie; or ce n'est point l'âme, mais c'est le composé qui possède la vie (ou, du moins, la vie du composé n'est pas celle de l'âme); et ce n'est point la faculté sensitive qui sent, mais l'être qui possède cette faculté. — Pourtant, si la sensation, mouvement qui s'opère à travers le corps, aboutit à l'âme, comment se fait-il que l'âme ne sente pas? — Il y a sensation, grâce à la présence de la faculté sensitive de l'âme. — Qui donc sent? — Le composé.

— Pourtant si la faculté sensitive n'est pas mue, comment peut-on parler encore d'un composé, alors qu'on n'y fait entrer ni l'âme ni ses facultés?

7 C'est que, pour que ce composé existe, l'âme, par le seul fait de sa présence, ne se donne pas elle-même et telle qu'elle est au composé ou à l'un de ses termes; mais, du corps vivant et d'une sorte d'illumination qu'elle lui donne, elle produit un terme nouveau, qui est la nature de l'animal; et c'est à cette nature qu'appartiennent les sensations et les autres affections qu'on attribue à l'animal.

— Pourtant, c'est nous qui sentons. Comment est-ce possible? — C'est que nous ne sommes point séparés de l'animal ainsi constitué, non plus que d'autres éléments plus précieux qui entrent en la substance totale de l'homme, qui est faite d'éléments nombreux. Quant à la puissance sensitive de l'âme, elle doit percevoir non pas les choses sensibles, mais les empreintes qui se produisent dans l'animal à la suite de la sensation; et ces empreintes sont intelligibles. La sensation externe n'est que le reflet de cette sensation propre à l'âme; celle-ci est plus vraie et plus réelle que celle-là; et elle est une contemplation impassible des formes. De ces formes naissent les actes, dont l'âme reçoit le pouvoir directeur qu'elle a, seule, sur l'animal, à savoir la réflexion, l'opinion et les notions intellectuelles. C'est là surtout[1] que

1. De même les commentateurs d'Aristote font consister le moi uniquement dans les facultés intellectuelles de l'âme; Thémistius, par exemple, le considère comme un composé d'intelligence en puissance et d'intelligence en acte, son essence étant l'intelligence en acte (in *de Anima.*, 100, 16, Heinze).

αἰτίαν τοῦ ζῆν τῷ συναμφοτέρῳ δοῦσαν ἀνάγκη αὐτὴν ἀπαθῆ εἶναι τῶν παθῶν καὶ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ ἔχοντος ὄντων. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, καὶ τὸ ζῆν ὅλως οὐ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ συναμφοτέρου ἔσται· ἢ τὸ τοῦ συναμφοτέρου ζῆν οὐ τῆς ψυχῆς ἔσται· καὶ ἡ δύναμις δὲ ἡ αἰσθητικὴ οὐκ αἰσθήσεται, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν δύναμιν. Ἀλλ' εἰ ἡ αἴσθησις διὰ σώματος κίνησις οὖσα εἰς ψυχὴν τελευτᾷ, πῶς ἡ ψυχὴ οὐκ αἰσθήσεται; Ἢ τῆς δυνάμεως τῆς αἰσθητικῆς παρούσης τῷ ταύτην παρεῖναι αἰσθήσεται. Τί ⟨οὖν⟩ αἰσθήσεται; Τὸ συναμφότερον. Ἀλλ' εἰ ἡ δύναμις μὴ κινήσεται, πῶς ἔτι τὸ συναμφότερον μὴ συναριθμουμένης ψυχῆς μηδὲ τῆς ψυχικῆς δυνάμεως;

7 Ἢ τὸ συναμφότερον ἔστω τῆς ψυχῆς τῷ παρεῖναι οὐχ αὐτὴν δούσης τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφότερον ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιούσης ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου καί τινος οἷον φωτὸς τοῦ παρ' αὐτῆς δοθέντος τὴν τοῦ ζῴου φύσιν ἕτερόν τι, οὗ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζῴου πάθη εἴρηται. Ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς αἰσθανόμεθα; Ἢ, ὅτι οὐκ ἀπηλλάγημεν τοῦ τοιούτου ζῴου, καὶ εἰ ἄλλα ἡμῖν τιμιώτερα εἰς τὴν ὅλην ἀνθρώπου οὐσίαν ἐκ πολλῶν οὖσαν πάρεστι. Τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῴῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον· νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα· ὡς τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω εἴδωλον εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῇ οὐσίᾳ οὖσαν εἰδῶν μόνον ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν. Ἀπὸ δὴ τούτων τῶν εἰδῶν, ἀφ' ὧν ψυχὴ ἤδη παραδέχεται μόνη τὴν τοῦ ζῴου ἡγεμονίαν, διάνοιαι δὴ καὶ δόξαι καὶ νοήσεις· ἔνθα δὴ

6 5 τοῦ ζῆν : τὸ ζῆν Kirchhoff || δοῦσαν : δοῦναι coniecerim || 8 ἀλλὰ τοῦ : ἀλλ' οὐ τοῦ Ciz || 12 οὐκ αἰσθήσεται : οὐ καὶ αἰσθήσεται Vat. || 14 οὖν add. Müller.

7 4 παρ' αὐτῆς : παρ' αὐτὴν EA || 6 πάθη om. Ciz || 8 ὅλην : ἄλλην D || 12 ἤδη : εἴδη ABD || 14 μόνον ἀπαθῶς Creuzer : μόνον ἀπαθῶν A Vat. μόνων ἀπαθῶς DE Ciz.

nous sommes nous-mêmes ; sans doute, tout ce qui a lieu auparavant est à nous ; mais, ce qui a lieu la partir de ce point, constitue ce *nous*, qui d'en haut dirige l'animal.

Rien n'empêche de donner le nom d'animal à tout cet ensemble qui comprend les parties inférieures et mélangées au corps et, à partir de là, une partie supérieure, qui est l'homme véritable. Les parties inférieures sont, en nous, comme des lions et des bêtes de toutes sortes : l'homme véritable coïncide avec l'âme raisonnable, et quand elle raisonne, c'est nous qui raisonnons, par le fait même que les raisonnements sont des produits de l'activité de l'âme.

8 — Quel rapport avons-nous avec l'intelligence, en entendant par ce mot non pas la disposition que l'âme tient de l'intelligence, mais l'intelligence elle-même? (Pourtant, même l'intelligence que nous possédons est au-dessus de nous). La possédons-nous tous en commun, ou chacun en particulier ? — A la fois en commun et en particulier ; en commun, parce qu'elle est une et indivisible, et partout la même ; en particulier, parce que chacun de nous la possède tout entière dans sa première âme. Nous possédons aussi les idées de deux manières : dans l'âme, elles sont développées et séparées l'une de l'autre ; dans l'intelligence, elles sont toutes ensemble.

Comment connaissons-nous Dieu ? Comme un principe qui plane au-dessus de la nature intelligible et de l'être réel ; à partir de Dieu, nous sommes au troisième rang.

L'âme est faite, dit [Platon][1], « d'une essence indivisible qui vient d'en haut, et d'une essence qui se divise dans les corps » ; il faut entendre : « qui se divise dans les corps », de la manière suivante : elle se distribue dans toute l'étendue d'un corps, selon la grandeur de l'animal, si bien que, pour l'univers entier, il y a une âme unique. On peut encore l'entendre ainsi : on imagine qu'elle est présente aux corps, parce qu'elle les illumine ; elle ne produit pas les animaux, en les composant d'elle-même et d'un corps ; elle reste immobile, et ne donne d'elle que des reflets, qui sont comme les reflets d'un visage en plusieurs miroirs. Son premier reflet, c'est la sensation qui est dans l'animal composé ; de la sensation viennent toutes les espèces de l'âme ; elles procèdent

1. *Timée.*, 36 a ; Plotin ajoute : « qui vient d'en haut ».

ἡμεῖς μάλιστα. Τὰ δὲ πρὸ τούτων ἡμέτερα, ἡμεῖς δὲ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῴῳ. Κωλύσει δὲ οὐδὲν τὸ σύμπαν ζῷον λέγειν, μικτὸν μὲν τὰ κάτω, τὸ δὲ ἐντεῦθεν δ ἄνθρωπος ὁ ἀληθὴς σχεδόν· ἐκεῖνα δὲ τὸ λεοντῶδες καὶ τὸ ποικίλον ὅλως θηρίον. Συνδρόμου γὰρ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τῇ λογικῇ ψυχῇ, ὅταν λογιζώμεθα, ἡμεῖς λογιζόμεθα τῷ τοὺς λογισμοὺς ψυχῆς εἶναι ἐνεργήματα.

8 Πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς; Νοῦν δὲ λέγω οὐχ ἣν ἡ ψυχὴ ἔχει ἕξιν οὖσαν τῶν παρὰ τοῦ νοῦ, ἀλλ' αὐτὸν τὸν νοῦν. Ἢ ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν. Ἔχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον, ἢ καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον· κοινὸν μέν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δέ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ. Ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἴδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα. ⟨Πρὸς⟩ δὲ θεὸν πῶς; Ἢ ὡς ἐποχούμενον τῇ νοητῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ τῇ ὄντως, ἡμᾶς δὲ ἐκεῖθεν τρίτους *** ἐκ τῆς ἀμερίστου, φησί, τῆς ἄνωθεν καὶ ἐκ τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς, ἣν δὴ δεῖ νοεῖν οὕτω μεριστὴν περὶ τὰ σώματα, ὅτι δίδωσιν ἑαυτὴν τοῖς σώματος μεγέθεσιν, ὁπόσον ἂν ζῷον ᾖ ἕκαστον, ἐπεὶ κἂν τῷ παντὶ ὅλῳ οὖσα μία· ἤ, ὅτι φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῷα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτή, εἴδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα, ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις. Πρῶτον δὲ εἴδωλον αἴσθησις ἡ ἐν τῷ κοινῷ· εἶτα ἀπὸ ταύτης αὖ πᾶν ἄλλο εἶδος λέγεται ψυχῆς, ἕτερον ἀφ' ἑτέρου ἀεί, καὶ τελευτᾷ μέχρι γεννητικοῦ καὶ αὐξήσεως καὶ ὅλως ποιήσεως ἄλλου καὶ

20 ἀληθὴς : ἀληθινός Ciz.

8 4 καὶ om. D || 6 ἐν ψυχῇ : ἐν τῇ ψυχῇ BC || 8 πρὸς Volkmann : τόν codd. || 10 lacunam conicio || 13 ἑαυτὴν : αὐτὴν D || 14 κἂν Kirchhoff : καὶ codd. || 17 αὐτῆς coni. Creuzer Müller : αὐτῆς libri.

l'une de l'autre, et aboutissent à l'âme génératrice et végétative, puis à la puissance de produire et d'exécuter une chose différente de soi, sans compter la puissance qui, pour produire, se tourne vers l'œuvre qu'elle exécute.

9 — Cette âme immobile est donc affranchie de toute responsabilité dans les fautes que l'homme commet et dans les maux qu'il subit ; car ces maux et ces fautes ne se trouvent, a-t-on dit, que dans l'animal et le composé. Pourtant, puisque l'opinion et la réflexion appartiennent à l'âme, comment dire qu'elle est impeccable? Car il y a des opinions fausses, qui font bien du mal. — Nos fautes viennent de la victoire que remporte sur nous-mêmes la partie la plus mauvaise de l'être multiple que nous sommes, je veux dire le désir, la colère ou une imagination vicieuse. Quant au prétendu raisonnement faux, c'est en réalité une image qui n'attend pas le jugement de la réflexion. Nous faisons donc le mal en cédant aux pires éléments de notre nature. De même, avant de soumettre les sensations à la critique de la réflexion, il nous arrive, avec le seul sens commun, d'avoir des illusions visuelles · l'intelligence nous avait-elle alors touchés? Non; elle reste donc impeccable. Il faut dire aussi que nous sommes impeccables dans la mesure où nous touchons l'objet intelligible qui est dans l'intelligence, ou plutôt non pas dans l'intelligence, mais en nous ; car on peut bien posséder l'intelligible, sans l'avoir actuellement à sa disposition.

Nous distinguons par conséquent des faits communs à l'âme et au corps, et des faits propres à l'âme. Les uns sont corporels ou du moins n'existent pas sans le corps ; les autres n'ont pas besoin du corps pour être en acte ; ce sont les faits propres à l'âme ; telle est la pensée discursive. Cette pensée, qui soumet à la critique les images dérivées de la sensation, contemple déjà des idées, et les contemple en les sentant en quelque sorte ; j'entends, du moins, la pensée discursive au sens propre, qui appartient à l'âme véritable. Cette pensée discursive véritable est l'acte de comprendre par l'intelligence ; elle est souvent l'assimilation et le lien des choses extérieures avec nos idées internes.

Donc l'âme reste, malgré tout, immobile et toujours intérieure à elle-même. Les modifications et les troubles que nous ressentons viennent des parties qui ont été liées à l'âme et

ἀποτελεστικοῦ ἄλλου παρ᾽ αὐτὴν τὴν ποιοῦσαν ἐπεστραμμένης αὐτῆς τῆς ποιούσης πρὸς τὸ ἀποτελούμενον.

9 Ἔσται τοίνυν ἐκείνης ἡμῖν τῆς ψυχῆς ἡ φύσις ἀπηλλαγμένη αἰτίας κακῶν, ὅσα ἄνθρωπος καὶ ποιεῖ καὶ πάσχει· περὶ γὰρ τὸ ζῷον ταῦτα καὶ τὸ κοινόν, ὡς εἴρηται. Αλλ᾽ εἰ δόξα τῆς ψυχῆς καὶ διάνοια, πῶς ἀναμάρτητος; Ψευδὴς γὰρ δόξα καὶ πολλὰ κατ᾽ αὐτὴν πράττεται τῶν κακῶν. Ἢ πράττεται μὲν τὰ κακὰ ἡττωμένων ἡμῶν ὑπὸ τοῦ χείρονος· πολλὰ γὰρ ἡμεῖς· ἢ ἐπιθυμίας ἢ θυμοῦ ἢ εἰδώλου κακοῦ· ἡ δὲ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια φαντασία οὖσα οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν, ἀλλ᾽ ἐπράξαμεν τοῖς χείροσι πεισθέντες, ὥσπερ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως πρὶν τῷ διανοητικῷ ἐπικρῖναι ψευδῆ ὁρᾶν συμβαίνει τῇ κοινῇ αἰσθήσει. Ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο; Ἢ οὐχι, ὥστε ἀναμάρτητος. Ἢ οὕτω δὴ λεκτέον, ὡς ἡμεῖς ᾗ ἐφηψάμεθα τοῦ ἐν τῷ νῷ νοητοῦ; Ἢ οὔ· ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν· δυνατὸν γὰρ καὶ ἔχειν καὶ μὴ πρόχειρον ἔχειν. Διείλομεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῷ τὰ μὲν σωματικὰ καὶ οὐκ ἄνευ σώματος εἶναι, ὅσα δὲ οὐ δεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι καὶ τὴν διάνοιαν ἐπίκρισιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων εἴδη ἤδη θεωρεῖν καὶ θεωρεῖν οἷον σὺν αἰσθήσει, τήν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν· νοήσεων γὰρ ἐνέργεια ἡ διάνοια ἡ ἀληθὴς καὶ τῶν ἔξω πολλάκις πρὸς τἄνδον ὁμοιότης καὶ κοινωνία. Ἀτρεμήσει οὖν οὐδὲν ἧττον ἡ ψυχὴ πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ· αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρτημένων καὶ τῶν τοῦ κοινοῦ, ὅ τι δήποτέ ἐστι τοῦτο, ὡς εἴρηται, παθημάτων.

10 Ἀλλ᾽ εἰ ἡμεῖς ἡ ψυχή, πάσχομεν δὲ ταῦτα ἡμεῖς,

9 3 ταῦτα καὶ τό κοίνον Müller : ταῦτα τὸ κοινὸν καὶ κοινὸν libri || 13 οὐχί del. Creuzer || ᾗ coni. : ἢ libri || 14 ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν del. Müller || 20 σὺν αἰσθήσει : συναισθήσει CE Müller.

des affections du composé, tel que nous l'avons défini plus haut.

10 — Pourtant, si l'âme c'est nous, et si nous pâtissons, il s'ensuit que l'âme pâtit, de même qu'elle agit quand nous agissons. — C'est que le mot *nous* désigne aussi le composé, tant que surtout nous ne sommes point séparés du corps ; et même l'on dit : nous pâtissons, lorsque notre corps pâtit. Le mot *nous* peut donc désigner ou bien l'âme avec la bête, ou bien ce qui est au-dessus de la bête. La bête, c'est le corps doué de vie.

Autre est l'homme véritable et pur de toute bestialité ; il possède des vertus intellectuelles, qui résident dans l'âme même qui se sépare du corps ; en notre séjour même, elle peut s'en séparer ; car lorsqu'elle abandonne tout à fait le corps, la vie du corps, qui vient de son illumination par l'âme, s'en va avec l'âme et la suit. Les vertus non intellectuelles qui viennent de l'habitude et de l'exercice, appartiennent au composé ; les vices aussi, ainsi que l'envie, la jalousie et la pitié. Et l'amitié ? Il est une amitié que ressent le composé, et une autre qui est celle de l'homme intérieur.

11 Chez les enfants, les facultés qui viennent du composé sont très actives ; mais le composé reçoit fort peu la lumière d'en haut. Lorsque cette lumière n'agit pas sur nous, c'est qu'elle tourne son activité vers la région supérieure ; elle agit sur nous, lorsqu'elle descend jusqu'à la partie moyenne de l'âme. — Quoi ! ne sommes-nous pas aussi cette région supérieure ? — Oui, mais il faut encore que nous en ayons la perception ; car nous n'utilisons pas toujours ce que nous possédons ; il nous faut, pour cela, orienter la partie moyenne de notre âme vers le supérieur ou vers l'inférieur, et faire passer nos facultés de la puissance ou de la disposition à l'acte.

Et les bêtes ? En quel sens ont-elles la vie ? — S'il y a en elles, comme on dit, des âmes humaines qui ont péché, la partie supérieure et séparée de ces âmes ne vient jamais jusqu'aux bêtes ; elle les assiste, sans leur être présente ; leur conscience atteint seulement le reflet de l'âme qui est uni au corps ; et leur corps reçoit ses qualités de ce reflet de l'âme. Si ce n'est point une âme humaine qui s'est introduite dans les bêtes, leur vie est alors issue de l'illumination du corps par l'âme universelle.

ταὐτὰ ἂν εἴη πάσχουσα ἡ ψυχὴ καὶ αὖ ποιήσει ἃ ποιοῦμεν. Ἢ καὶ τὸ κοινὸν ἔφαμεν ἡμῶν εἶναι καὶ μάλιστα οὔπω κεχωρισμένων· ἐπεὶ καὶ ἃ πάσχει τὸ σῶμα ἡμῶν ἡμᾶς φαμεν πάσχειν. Διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου, ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη· θηρίον δὲ ζῳωθὲν τὸ σῶμα. Ὁ δ' ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει, αἳ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἵδρυνται, χωριζομένῃ δὲ καὶ χωριστῇ ἔτι ἐνταῦθα οὔσῃ· ἐπεὶ καί, ὅταν αὕτη παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθε συνεπομένη. Αἱ δ' ἀρεταὶ αἱ μὴ φρονήσει, ἤθεσι δὲ ἐγγινόμεναι καὶ ἀσκήσεσι, τοῦ κοινοῦ· τούτου γὰρ αἱ κακίαι, ἐπεὶ καὶ φθόνοι καὶ ζῆλοι καὶ ἔλεοι. Φιλίαι δὲ τίνος; Ἢ αἱ μὲν τούτου, αἱ δὲ τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου.

11 Παίδων δὲ ὄντων ἐνεργεῖ μὲν τὰ ἐκ τοῦ συνθέτου, ὀλίγα δὲ ἐλλάμπει ἐκ τῶν ἄνω εἰς αὐτό. Ὅταν δ' ἀργῇ εἰς ἡμᾶς, ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ἄνω· εἰς ἡμᾶς δὲ ἐνεργεῖ, ὅταν μέχρι τοῦ μέσου ἥκῃ. Τί οὖν; Οὐχ ἡμεῖς καὶ τὸ πρὸ τούτου; Ἀλλ' ἀντίληψιν δεῖ γενέσθαι· οὐ γάρ, ὅσα ἔχομεν, τούτοις χρώμεθα ἀεί, ἀλλ' ὅταν τὸ μέσον τάξωμεν ἢ πρὸς τὰ ἄνω ἢ πρὸς τὰ ἐναντία, ἢ ὅσα ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἕξεως εἰς ἐνέργειαν ἄγομεν. Τὰ δὲ θηρία πῶς τὸ ζῷον ἔχει; Ἢ εἰ μὲν ψυχαὶ εἶεν ἐν αὐτοῖς ἀνθρώπειοι, ὥσπερ λέγεται, ἁμαρτοῦσαι, οὐ τῶν θηρίων γίνεται τοῦτο, ὅσον χωριστόν, ἀλλὰ παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς, ἀλλ' ἡ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἴδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει· σῶμα δὴ τοιόνδε οἷον ποιωθὲν ψυχῆς εἰδώλῳ· εἰ δὲ μὴ ἀνθρώπου ψυχὴ εἰσέδυ, ἐλλάμψει ἀπὸ τῆς ὅλης τὸ τοιοῦτον ζῷον γενόμενόν ἐστιν.

12 Ἀλλ' εἰ ἀναμάρτητος ἡ ψυχή, πῶς αἱ δίκαι; Ἀλλὰ

10 2 ταὐτὰ Volkmann : ταῦτα || ποιήσει : ποιήσασα C.
11 4 τὸ omisit E || 8 ἄγομεν : ἄγωμεν Creuzer.

12 — L'âme, dit-on, ne peut pécher. Pourquoi, alors, les châtiments? Cette thèse est en désaccord avec l'opinion de ceux qui disent que l'âme pèche, qu'elle se corrige, et qu'elle subit des châtiments dans le Hadès ou dans les corps où elle passe. — Que l'on donne son adhésion à l'opinion qu'on voudra ; peut-être pourrait-on découvrir pourtant un terrain d'accord. La thèse qui admet que l'âme ne peut pécher, voit en elle un être absolument simple, tel que l'âme soit identique à l'être de l'âme. La thèse qui admet qu'elle peut pécher, ajoute à cette âme et combine avec elle une autre espèce d'âme, sujette à des passions redoutables : l'âme devient alors un composé ; c'est ce composé qui pâtit, dans son ensemble ; et c'est lui qui pèche et qui subit le châtiment ; mais ce n'est pas l'être simple dont nous parlions. C'est du composé que Platon dit : « Nous avons vu l'âme comme on voit Glaucos, le dieu marin ; si l'on veut connaître sa nature, il faut frapper fort pour enlever tout ce qui s'y est ajouté, considérer l'amour qu'elle a de la sagesse, et voir à quoi elle s'attache et quelles sont ses affinités[1]. » L'âme vivante et agissante est donc différente de l'être qui est puni ; se recueillir et se séparer, ce n'est pas seulement s'isoler du corps, mais de tout ce qui s'est attaché à l'âme.

Cette addition a lieu à la naissance ; ou plutôt la naissance est l'origine de l'autre espèce d'âme. Nous avons dit ailleurs comment elle s'opère : l'âme descend, et de l'âme vient autre chose qui descend quand elle s'incline vers le bas. — C'est donc elle qui laisse échapper ce reflet. C'est elle qui s'incline. N'est-ce pas là une faute? — S'incliner, c'est illuminer la région inférieure, et ce n'est pas plus une faute que de porter ombre. Le coupable, c'est l'objet illuminé ; s'il n'existait pas, l'âme n'aurait rien à illuminer. Sa descente et son inclinaison signifient que l'objet illuminé vit avec elle et par elle. Elle laisse donc aller son reflet, s'il n'y a rien auprès d'elle pour le recevoir ; elle le laisse aller, non parce qu'elle le retranche d'elle-même, mais parce qu'elle n'est plus là où il

1. *Républ.*, 611, c. e ; citation de mémoire ; la première phrase reste inachevée. Le point de départ des idées sur l'homme véritable (chap. 10) semble être dans Platon, *Alcibiade*, 129 e ; 130 b-c ; la question de l'identité du moi avec la pensée est traitée par Thémistius, *Comment. du de Anima*, p. 100, 16.

γὰρ οὗτος ὁ λόγος ἀσυμφωνεῖ παντὶ λόγῳ, ὃς φησιν αὐτὴν καὶ ἁμαρτάνειν καὶ κατορθοῦν καὶ διδόναι δίκας καὶ ἐν ᾅδου καὶ μετενσωματοῦσθαι. Προσθετέον μὲν οὖν ὅτῳ τις βούλεται λόγῳ· τάχα δ᾽ ἄν τις ἐξεύροι καὶ ὅπῃ μὴ μαχοῦνται. Ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδοὺς τῇ ψυχῇ λόγος ἓν ἁπλοῦν πάντη ἐτίθετο τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι λέγων, ὁ δ᾽ ἁμαρτεῖν διδοὺς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη· σύνθετος οὖν καὶ τὸ ἐκ πάντων ἡ ψυχὴ αὐτὴ γίνεται καὶ πάσχει δὴ κατὰ τὸ ὅλον καὶ ἁμαρτάνει τὸ σύνθετον καὶ τοῦτό ἐστι τὸ διδὸν δίκην αὐτῷ, οὐκ ἐκεῖνο. Ὅθεν φησί· « τεθεάμεθα γὰρ αὐτήν, ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον δρῶντες. » Δεῖ δὲ περικρούσαντας τὰ προστεθέντα, εἴπερ τις ἐθέλει τὴν φύσιν, φησιν, αὐτῆς ἰδεῖν, « εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς ἰδεῖν, ὃν ἐφάπτεται καὶ τίσι συγγενὴς οὖσα ἐστὶν ὅ ἐστιν. » Ἄλλη οὖν ζωὴ καὶ ἄλλαι ἐνέργειαι καὶ τὸ κολαζόμενον ἕτερον· ἡ δὲ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος. Καὶ γὰρ ἐν τῇ γενέσει ἡ προσθήκη· ἢ ὅλως ἡ γένεσις τοῦ ἄλλου ψυχῆς εἴδους. Τὸ δὲ πῶς ἡ γένεσις εἴρηται, ὅτι καταβαινούσης, ἄλλου του ἀπ᾽ αὐτῆς γινομένου τοῦ καταβαίνοντος ἐν τῇ νεύσει. Ἆρ᾽ οὖν ἀφίησι τὸ εἴδωλον; Καὶ ἡ νεῦσις δὲ πῶς οὐχ ἁμαρτία; Ἀλλ᾽ εἰ ἡ νεῦσις ἔλλαμψις πρὸς τὸ κάτω, οὐχ ἁμαρτία, ὥσπερ οὐδ᾽ ἡ σκιά, ἀλλ᾽ αἴτιον τὸ ἐλλαμπόμενον· εἰ γὰρ μὴ εἴη, οὐκ ἔχει ὅποι ἐλλάμψει. Καταβαίνειν οὖν καὶ νεύειν λέγεται τῷ συνεζηκέναι αὐτῇ τὸ ἐλλαμφθὲν παρ᾽ αὐτῆς. Ἀφίησιν οὖν τὸ εἴδωλον, εἰ μὴ ἐγγὺς τὸ ὑποδεξόμενον· ἀφίησι δὲ οὐ τῷ ἀποσχισθῆναι, ἀλλὰ τῷ μηκέτι εἶναι· οὐκέτι δὲ

12 3 κατορθοῦν : καθαρθῆναι Volkmann || 7 ψυχῇ corr C Müller : ψυχὴ E ψυχὰς ceteri || 10 σύνθετος : σύνθετον Ciz. || 22 ἀπ᾽ αὐτῆς : ὑπ᾽ αὐτῆς Marc C || 25 τὸ : τὰ AB || 27 ὅποι D Kirchhoff : ὅπερ Ciz ὅπῃ ceteri || 28 συνεζηκέναι : *connectitur* Ficin (συζεύγνυσθαι) || 29 ὑποδεξόμενον : ὑποδεξάμενον E Creuzer

est ; et elle n'y est plus, parce qu'elle se donne toute à la contemplation des êtres intelligibles. Homère paraît bien admettre que l'âme se sépare de son reflet ; il dit que l'image d'Hercule est dans le Hadès, et que le héros lui-même est chez les dieux ; ainsi peut-il s'attacher à cette double affirmation qu'Hercule est chez les dieux et qu'il est dans le Hadès. C'est qu'il l'a divisé en deux parts. Ces paroles ont un sens vraisemblable : Hercule possède les vertus pratiques, et, à cause de sa bravoure, il a été jugé digne d'être un dieu ; mais parce qu'il a la vertu pratique et non la vertu contemplative (sinon il eût été tout entier là-haut), il est là-haut, mais il reste quelque chose de lui dans la région inférieure.

13 — Quel est enfin le sujet qui fait toutes ces recherches ? Est-ce nous, ou bien notre âme ? — C'est nous, au moyen de l'âme. — Au moyen de l'âme ? En quel sens ? Est-ce par le seul fait de la posséder que ces recherches ont lieu ? — Non, c'est parce que nous sommes nous-mêmes notre âme. — Ne sera-t-elle pas mue dans ce cas ? — Certes, il faut lui donner un mouvement qui n'est point celui des corps et qui constitue sa vie propre. L'acte d'intelligence est notre acte, parce que l'âme est intelligente et parce que l'acte d'intelligence est sa vie la plus parfaite. Cet acte a lieu, lorsque l'âme pense les objets intelligibles, et lorsque l'intelligence agit sur nous ; car l'intelligence est à la fois une partie de nous-mêmes et un être supérieur auquel nous nous élevons.

ἔστιν, ἐὰν ἐκεῖ βλέπῃ ὅλη. Χωρίζειν δὲ ἔοικεν ὁ ποιητὴς τοῦτο ἐπὶ τοῦ Ἡρακλέους τὸ εἴδωλον αὐτοῦ διδοὺς ἐν ᾅδου, αὐτὸν δὲ ἐν θεοῖς εἶναι ὑπ᾽ ἀμφοτέρων τῶν λόγων κατεχόμενος, καὶ ὅτι ἐν θεοῖς καὶ ὅτι ἐν ᾅδου· ἐμέρισε δ᾽ οὖν. Τάχα δ᾽ ἂν οὕτω πιθανὸς ὁ λόγος εἴη· ὅτι δὴ πρακτικὴν ἀρετὴν ἔχων Ἡρακλῆς καὶ ἀξιωθεὶς διὰ καλοκαγαθίαν θεὸς εἶναι, ὅτι πρακτικός, ἀλλ᾽ οὐ θεωρητικὸς ἦν, ἵνα ἂν ὅλος ἦν ἐκεῖ, ἄνω τέ ἐστι καὶ ἔτι ἐστί τι αὐτοῦ καὶ κάτω.

13 Τὸ δὲ ἐπισκεψάμενον περὶ τούτων ἡμεῖς ἢ ἡ ψυχή; Ἡ ἡμεῖς, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ. Τὸ δὲ τῇ ψυχῇ πῶς; Ἆρα τῷ ἔχειν ἐπεσκέψατο; Ἡ ᾗ ψυχή. Οὐκοῦν κινήσεται; Ἡ κίνησιν τὴν τοιαύτην δοτέον αὐτῇ, ἢ μὴ σωμάτων, ἀλλ᾽ ἐστὶν αὐτῆς ζωή. Καὶ ἡ νόησις δὲ ἡμῶν οὕτως ὅτι, καὶ νοερὰ ἡ ψυχὴ καὶ ζωὴ κρείττων ἡ νόησις, καὶ ὅταν ψυχὴ νοῇ, καὶ ὅταν νοῦς ἐνεργῇ εἰς ἡμᾶς· μέρος γὰρ καὶ οὗτος ἡμῶν καὶ πρὸς τοῦτον ἄνιμεν.

38 ὅλος ἦν: ὅλως ἦν BD ὁ λόγος ἢ C || ἄνω τέ ἐστι: αὐτός ἐστιν ἀλλ᾽ ὅτι Ciz.
13 7 εἰς: πρὸς C.

NOTICE

Ce traité est un commentaire du passage suivant du *Théétète* (176 a), que Plotin cite de mémoire au début : « Nécessairement, les maux circulent en cette région du monde. C'est pourquoi il faut tenter de fuir d'ici, et le plus vite possible, pour aller là-bas. Cette fuite consiste à devenir semblable à Dieu, autant qu'il est possible de lui devenir semblable, c'est-à-dire à devenir juste et pieux, en même temps que prudent. » Ce passage définit donc la vertu par la ressemblance avec Dieu ; c'est l'explication de cette définition qui est l'objet propre de ce traité de Plotin. La formule de Platon lui suggère l'idée de deux autres doctrines qui sont continuellement présentes à sa pensée dans tout ce développement : d'une part, la doctrine stoïcienne d'après laquelle les vertus du sage sont identiques aux vertus de Dieu, et celui qui possède une vertu les a toutes, doctrine qui pourrait paraître exprimer la pensée même de Platon ; d'autre part, la doctrine péripatéticienne, d'après laquelle la vertu, étant la fonction propre d'un être, ne saurait par conséquent l'assimiler à un autre : et c'est le contrepied de la thèse platonicienne. Entre ces deux doctrines, Plotin a pensé que le mysticisme platonicien était une *via media*, qui fait apparaître chacune des deux comme vraie, mais pour des moments différents de la vie de l'âme.

Si l'on considère les vertus civiles, telles que les a décrites Platon dans la *République*, l'on voit qu'elles impliquent des conditions de vie inférieures, qui ne sont point réalisées en Dieu. Si l'on peut parler, dans ce cas, de ressemblance avec

Dieu, c'est parce que ces vertus émanent de principes divins, et ensuite, parce que l'âme peut ressembler à Dieu, sans que, pour autant et réciproquement, Dieu lui ressemble. Au contraire, les vertus supérieures dont il est parlé aux derniers chapitres, reposent sur l'assimilation de l'âme avec son principe divin, l'intelligence ; alors on peut vraiment parler d'assimilation avec Dieu, et tous les théorèmes stoïciens sur la vertu qui viennent d'être cités se trouvent vérifiés chez le sage, devenu un être divin. Cette interprétation mystique du sage stoïcien, identifié au pur esprit, était déjà celle de Philon d'Alexandrie[1].

Ce traité était fort populaire dans l'école : il a été analysé par Porphyre, dans ses Ἀφορμαί, résumé par Macrobe dans son *Commentaire sur le songe de Scipion,* au chapitre VIII, utilisé par Marinos dans sa *Vie de Proclus,* dont il forme le cadre.

1. Comparer la discussion du chapitre I sur l'absence des vertus en Dieu avec Aristote, *Ethique à Nicom.* X 8, 1178 b, 10 sq. ; et les vues sur la notion de ressemblance au chapitre II se rattachent au commentaire d'un passage du *Parménide,* 132 d sq.

II [19].

DES VERTUS

1 « Puisque, nécessairement, les maux existent ici-bas et circulent dans cette région du monde, et puisque l'âme veut fuir les maux, il faut nous enfuir d'ici. » En quoi consiste cette fuite ? « A devenir semblable à Dieu, » dit [Platon] ; et nous y arrivons, si nous atteignons la justice, la piété accompagnée de la prudence, et en général la vertu. Mais si nous devenons semblables à Dieu grâce à la vertu, est-ce à un Dieu qui possède lui-même la vertu ? Oui certes, car à quel Dieu devenons-nous semblables ? N'est-ce pas au Dieu qui possède au plus haut degré ces qualités ? N'est-ce pas à l'âme du monde et à sa partie principale, à laquelle appartient une merveilleuse sagesse ? Car, puisque nous sommes en ce monde, c'est naturellement à lui que la vertu nous assimile. — Et pourtant il est douteux, d'abord, que toutes les vertus lui appartiennent, par exemple la tempérance et le courage ; le courage puisqu'il n'a rien à redouter, rien n'existant en dehors de lui ; la tempérance, puisqu'il ne lui advient aucun plaisir dont la privation provoquerait en lui le désir de le posséder et de le retenir. D'autre part, s'il est vrai que lui aussi tend vers les choses intelligibles où tendent aussi nos âmes, c'est évidemment de ces choses (et non du monde) que nous viennent, à nous comme à lui, l'ordre et les vertus. Maintenant le Dieu intelligible possède-t-il les vertus ? Il n'est pas vraisemblable qu'il possède du moins les vertus dites civiles, la prudence relative au raisonnement, le courage qui est une vertu du cœur, la tempérance qui consiste en un accord et une harmonie du désir avec la raison, la justice qui consiste en ce que chaque partie de l'âme accomplit sa fonction propre, en commandant ou en obéissant. La similitude avec Dieu se trouverait-elle, non pas dans les vertus civiles, mais dans des

II [19]

ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ

1 Ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φεύγειν τὰ κακά, φευκτέον ἐντεῦθεν. Τίς οὖν ἡ φυγή; θεῷ, φησιν, ὁμοιωθῆναι. Τοῦτο δέ, εἰ δίκαιοι καὶ ὅσιοι μετὰ φρονήσεως γενοίμεθα καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ. Εἰ οὖν ἀρετῇ ὁμοιούμεθα, ἆρα ἀρετὴν ἔχοντι; Καὶ δὴ καὶ τίνι θεῷ; Ἆρ᾽ οὖν τῷ μᾶλλον δοκοῦντι ταῦτα ἔχειν καὶ δὴ τῇ τοῦ κόσμου ψυχῇ καὶ τῷ ἐν ταύτῃ ἡγουμένῳ ᾧ φρόνησις θαυμαστή ὑπάρχει; Καὶ γὰρ εὔλογον ἐνταῦθα ὄντας τούτῳ ὁμοιοῦσθαι. Ἢ πρῶτον μὲν ἀμφισβητήσιμον, εἰ καὶ τούτῳ ὑπάρχουσι πᾶσαι· οἷον σώφρονι ⟨ἢ⟩ ἀνδρείῳ εἶναι, ᾧ μήτε τι δεινόν ἐστιν· οὐδὲν γὰρ ἔξωθεν· μήτε προσιὸν ἡδὺ οὗ καὶ ἐπιθυμία ἂν γένοιτο μὴ παρόντος, ἵν᾽ ἔχῃ ἢ ἕλῃ. Εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ἐν ὀρέξει ἐστὶ τῶν νοητῶν ὢν καὶ αἱ ἡμέτεραι, δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν ἐκεῖθεν ὁ κόσμος καὶ αἱ ἀρεταί. Ἆρ᾽ οὖν ἐκεῖνο ταύτας ἔχει; Ἢ οὐκ εὔλογον τάς γε πολιτικὰς λεγομένας ἀρετὰς ἔχειν, φρόνησιν μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρείαν δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνην δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἑκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγίαν ἀρχῆς πέρι καὶ

1 2 φεύγειν : φυγεῖν ABCDE (cf. Platon *Theaet.* 176 a) || 6 καὶ δὴ : καὶ δεῖ ABCDE || 10 εἰ καὶ : ἢ καὶ ABE || 11 ἢ ins. Kirchhoff || 14 αὐτός : αὐτό Volkmann || ὧν : ὡς Vat. || 15 ἐκεῖνο : ἐκεῖνος Vitringa Müller.

vertus plus hautes, et de même nom qu'elles? Mais quoi? si elle se trouve en ces dernières, ne s'étend-elle absolument pas aux vertus civiles? N'est-il pas absurde qu'elles ne nous fassent pas du tout ressembler à Dieu? De fait ceux qui les possèdent sont réputés divins (et s'il faut les appeler ainsi, n'est-ce pas à cause d'une ressemblance avec les dieux, quelle qu'elle soit?) N'est-il pas absurde que la ressemblance soit atteinte seulement par les vertus supérieures?

Que l'un ou l'autre soit vrai, il en résulte que Dieu possède des vertus, fussent-elles différentes des nôtres. Si donc on accorde que nous pouvons ressembler à Dieu, même par des vertus différentes des siennes (car s'il en est autrement dans les autres vertus, nous avons du moins des vertus qui ne sont pas semblables à celles de Dieu, à savoir les vertus civiles), rien n'empêche d'aller plus loin et de dire que nous devenons semblables à Dieu par nos vertus propres, même si Dieu n'a pas de vertus. De quelle manière est-ce possible? Le voici : si une chose est échauffée par la présence de la chaleur, il est nécessaire que l'objet d'où lui vient la chaleur soit également échauffé; et si un objet est chaud grâce à la présence du feu, est-il nécessaire que le feu soit lui-même échauffé par la présence du feu? On peut répondre qu'il y a aussi dans le feu une chaleur, mais une chaleur inhérente. En suivant l'analogie, l'on pose que la vertu est dans l'âme un caractère acquis, tandis qu'elle est inhérente à l'être que l'âme imite et de qui elle la tient. Mais on répondra à l'argument tiré du feu : il s'ensuit que cet être est la vertu elle-même [comme le feu est la chaleur]; or ne jugeons-nous pas qu'il était supérieur à la vertu? Bon argument, si la vertu à laquelle l'âme participe était identique à l'être de qui elle la tient; mais la vertu est différente de cet être. La maison sensible n'est pas la même que celle qui est dans la pensée [de l'architecte], bien qu'elle lui soit semblable; la maison sensible présente ordre et proportion, tandis que, dans la pensée, il n'y a ni ordre, ni proportion, ni symétrie. De même nous tenons du monde intelligible l'ordre, la proportion et l'accord, qui constituent ici-bas la vertu; mais les êtres intelligibles n'ont nullement besoin de cet accord, de cet ordre et de cette proportion, et la vertu ne leur est d'aucune utilité; il n'en reste pas moins que la présence de la vertu nous rend semblables à eux. De ce que la vertu nous rend

τοῦ ἄρχεσθαι. Ἆρ᾽ οὖν οὐ κατὰ τὰς πολιτικὰς ὁμοιούμεθα, ἀλλὰ κατὰ τὰς μείζους τῷ αὐτῷ ὀνόματι χρωμένας; Ἀλλ᾽ εἰ κατ᾽ ἄλλας, κατὰ τὰς πολιτικὰς ὅλως οὔ; Ἢ ἄλογον μηδ᾽ ὁπωσοῦν ὁμοιοῦσθαι κατὰ ταύτας — τούτους γοῦν καὶ θείους ἡ φήμη λέγει καὶ λεκτέον ἀμηγέπη ὁμοιῶσθαι — κατὰ δὲ τὰς μείζους τὴν ὁμοίωσιν εἶναι. Ἀλλ᾽ ἑκάτερος γε συμβαίνει ἀρετὰς ἔχειν κἂν εἰ μὴ τοιαύτας. Εἰ οὖν τις συγχωρεῖ ὁμοιοῦσθαι δύνασθαι, ἄλλως ἡμῶν ἐχόντων πρὸς ἄλλας καὶ μὴ πρὸς τὰς πολιτικὰς ἀρετὰς ὡμοιωμένων, οὐδὲν κωλύει ἡμᾶς ταῖς αὐτῶν ἀρεταῖς ὁμοιοῦσθαι τῷ μὴ ἀρετὴν κεκτημένῳ. Καὶ πῶς; Ὧδε· εἴ τι θερμότητος παρουσίᾳ θερμαίνεται, ἀνάγκη καὶ ὅθεν ἡ θερμότης ἐλήλυθε θερμαίνεσθαι; Καὶ εἴ τι πυρὸς παρουσίᾳ θερμόν ἐστιν, ἀνάγκη καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ πυρὸς παρουσίᾳ θερμαίνεσθαι; Ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸ πρότερον εἴποι ἄν τις καὶ ἐν τῷ πυρὶ εἶναι θερμότητα, ἀλλὰ σύμφυτον, ὥστε τὸν λόγον ποιεῖν τῇ ἀναλογίᾳ ἑπόμενον ἐπακτὸν μὲν τῇ ψυχῇ τὴν ἀρετήν, ἐκείνῳ δὲ, ὅθεν μιμησαμένη ἔχει, σύμφυτον· πρὸς δὲ τὸν ἐκ τοῦ πυρὸς λόγον τὸ ἐκεῖνον ἀρετὴν εἶναι· ἀρετῆς δὲ ἀξιοῦμεν εἶναι μείζονα. Ἀλλ᾽ εἰ μὲν οὖ μεταλαμβάνει ψυχὴ τὸ αὐτὸ ἦν τῷ ἀφ᾽ οὗ, οὕτως ἔδει λέγειν· νῦν δὲ ἕτερον μὲν ἐκεῖνο, ἕτερον δὲ τοῦτο. Οὐδὲ γὰρ οἰκία ἡ αἰσθητὴ τὸ αὐτὸ τῇ νοητῇ, καίτοι ὁμοίωται· καὶ τάξεως δὲ καὶ κόσμου μεταλαμβάνει ἡ οἰκία ἡ αἰσθητὴ κἀκεῖ ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἔστι τάξις οὐδὲ κόσμος οὐδὲ συμμετρία. Οὕτως οὖν κόσμου καὶ τάξεως καὶ ὁμολογίας μεταλαμβάνοντες ἐκεῖθεν καὶ τούτων ὄντων τῆς ἀρετῆς ἐνθάδε, οὐ δεομένων δὲ τῶν ἐκεῖ ὁμολογίας οὐδὲ κόσμου οὐδὲ τάξεως, οὐδ᾽ ἂν ἀρετῆς εἴη χρεία καὶ ὁμοιούμεθα δὲ οὐδὲν ἧττον τοῖς ἐκεῖ δι᾽ ἀρετῆς παρουσίαν. Πρὸς μὲν οὖν τὸ μὴ

28 κἂν εἰ μὴ τοιαύτας post συγχωρεῖ del. Müller || 30 οὐδὲν κωλύει transposuit Müller: in codicibus post ἄλλας || 31 εἴ τι: οὐδ᾽ εἴ τι Müller || 46 ματαλαμβάνοντες: μεταλαβόντες Vat. in marg. Creuzer || 49 ὁμοιούμεθα Müller: ὡμοιώμεθα AE ὁμοιούμεθα BC Creuzer.

semblables à l'être intelligible, il ne s'ensuit donc pas nécessairement que la vertu réside en cet être. Il faut, maintenant, par notre développement, convaincre l'esprit et ne pas se contenter de le contraindre.

2 Prenons d'abord les vertus par lesquelles, disions-nous, nous devenons semblables à Dieu ; et trouvons cet élément identique qui, à l'état d'image en nous, est la vertu, et à l'état de modèle en Dieu, n'est pas la vertu. Mais indiquons d'abord qu'il y a deux espèces de ressemblances : la ressemblance qui exige un élément identique dans les êtres semblables ; elle existe entre les êtres dont la ressemblance est réciproque, parce qu'ils viennent du même principe ; la seconde espèce de ressemblance existe entre deux choses dont l'une est devenue semblable à une autre, qui est elle-même primitive et dont on ne peut dire par réciprocité qu'elle est semblable ; ce second type de ressemblance n'exige pas la présence d'un élément identique dans les deux, mais plutôt d'un élément différent, puisque la ressemblance s'est opérée de la deuxième manière. Qu'est-ce maintenant que la vertu, la vertu en général et chacune en particulier ? Mais parlons, pour plus de clarté, de chaque vertu en particulier ; de cette manière le caractère commun à toutes les vertus, se manifestera aisément. Donc les vertus civiles dont nous avons parlé plus haut, mettent réellement de l'ordre en nous et nous rendent meilleurs ; elles imposent des limites et une mesure à nos désirs et à toutes nos passions, elles nous délivrent de nos erreurs ; car un être devient meilleur parce qu'il se limite et parce que, soumis à la mesure, il sort du domaine des êtres privés de mesure et de limite. Mais les vertus en tant qu'elles sont des mesures pour l'âme considérée comme matière, reçoivent elles-mêmes leurs limites de l'image de la mesure idéale qui est en elles, et elles possèdent le vestige de la perfection d'en haut. Car ce qui n'est pas du tout soumis à la mesure, c'est la matière qui, à aucun degré, ne devient semblable à Dieu ; mais plus un être participe à la forme, plus il devient semblable à l'être divin, qui est sans forme ; les êtres voisins de Dieu participent davantage à la forme ; l'âme qui en est plus voisine que le corps, et les êtres du même genre que l'âme y participent plus que le corps ; c'est à tel point qu'elle trompe en se faisant prendre pour Dieu et

ἀναγκαῖον κἀκεῖ ἀρετὴν εἶναι, ἐπείπερ ἡμεῖς ἀρετῇ ὁμοιούμεθα, ταυτί· δεῖ δὲ πειθὼ ἐπάγειν τῷ λόγῳ μὴ μένοντας ἐπὶ τῆς βίας.

2 Πρῶτον τοίνυν τὰς ἀρετὰς ληπτέον καθ' ἃς φαμεν ὁμοιοῦσθαι, ἵνα τὸ αὐτὸ εὕρωμεν ὃ παρ' ἡμῖν μὲν μίμημα ὂν ἀρετή ἐστιν, ἐκεῖ δὲ οἷον ἀρχέτυπον ὂν οὐκ ἀρετὴ, ἐπισημηνάμενοι ὡς ἡ ὁμοίωσις διττή· καὶ ἡ μέν τις ταὐτὸν ἐν τοῖς ὁμοίοις ἀπαιτεῖ, ὅσα ἐπίσης ὡμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ· ἐν οἷς δὲ τὸ μὲν ὡμοίωται πρός ἕτερον, τὸ δὲ ἕτερόν ἐστι πρῶτον, οὐκ ἀντιστρέφον πρὸς ἐκεῖνο οὐδὲ ὅμοιον αὐτοῦ λεγόμενον, ἐνταῦθα τὴν ὁμοίωσιν ἄλλον τρόπον ληπτέον οὐ ταὐτὸν εἶδος ἀπαιτοῦντας, ἀλλὰ μᾶλλον ἕτερον, εἴπερ κατὰ τὸν ἕτερον τρόπον ὡμοίωται. Τί ποτε οὖν ἐστιν ἡ ἀρετὴ ἥ τε σύμπασα καὶ ἑκάστη; Σαφέστερος δὲ ὁ λόγος ἔσται ἐφ' ἑκάστης· οὕτω γὰρ καὶ ὅ τι κοινόν, καθ' ὃ ἀρεταὶ πᾶσαι, δῆλον ῥᾳδίως ἔσται. Αἱ μὲν τοίνυν πολιτικαὶ ἀρεταί, ἃς ἄνω που εἴπομεν, κατακοσμοῦσι μένοντας καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι τῷ ὅλως ἀμείνονι καὶ τῷ ὡρίσθαι καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀορίστων ἔξω εἶναι τὸ μεμετρημένον· καὶ αὐταὶ ὁρισθεῖσαι ᾗ μέτρα γε ἐν ὕλῃ τῇ ψυχῇ ὁμοίωνται τῷ ἐκεῖ μέτρῳ καὶ ἔχουσιν ἴχνος τοῦ ἐκεῖ ἀρίστου. Τὸ μὲν γὰρ πάντη ἄμετρον ὕλη ὂν πάντη ἀνομοίωται· καθ' ὅσον δὲ μεταλαμβάνει εἴδους, κατὰ τοσοῦτον ὁμοιοῦται ἀνειδέῳ ἐκείνῳ ὄντι. Μᾶλλον δὲ τὰ ἐγγὺς μεταλαμβάνει· ψυχὴ δὲ ἐγγυτέρω σώματος καὶ συγγενέστερον ταύτῃ καὶ πλέον μεταλαμβάνει, ὥστε καὶ ἐξαπατᾶν θεὸς φαντασθεῖσα, μὴ τὸ πᾶν θεοῦ τοῦτο ᾖ. Οὕτω μὲν οὖν οὗτοι ὁμοιοῦνται.

2 2 ἵνα Volkmann : ἵν' ἂν codd. || 14 που om. Vat. || μένοντας Kirchhoff e Marino (i. e. *qui ibi manent*) : μὲν ὄντως || ἔτι καὶ ἔχοντας ἐνταῦθα post μένοντας inser. Volkmann e Marino || 16 πάθη καὶ : πάθη ἡμεροῦσαι καὶ E || 17 καὶ τῶν : καὶ τῷ A Creuzer || 18 εἶναι τὸ : εἶναι καὶ τὸ E || 19 ᾖ Vat. : ᾗ E || 26 οὗτοι : αὗται Volkmann.

qu'elle croit faussement que ce qui est en elle est la totalité de l'être divin. Voilà donc la manière dont les hommes qui possèdent les vertus civiles deviennent semblables à Dieu.

3 Mais puisque Platon indique que la ressemblance avec Dieu est d'une autre espèce, en tant qu'elle appartient aux vertus supérieures, il nous faut parler de cette autre ressemblance ; ainsi nous verrons plus clairement quelle est l'essence de la vertu civile et celle de la vertu supérieure et, d'une manière générale, nous verrons qu'il existe une vertu différente de la vertu civile. Platon dit d'abord que la ressemblance avec Dieu consiste à fuir d'ici-bas ; ensuite il appelle les vertus dont il parle dans la *République* non pas simplement vertus, mais vertus civiles ; enfin ailleurs il appelle toutes les vertus des purifications ; tout cela fait voir qu'il admet deux genres de vertus et qu'il ne met pas dans la vertu politique la ressemblance avec Dieu. En quel sens disons-nous donc que les vertus sont des purifications et que par la purification surtout, nous devenons semblables à Dieu ? N'est-ce pas parce que l'âme est mauvaise tant qu'elle est mêlée au corps, qu'elle est en sympathie avec lui et qu'elle juge d'accord avec lui, tandis qu'elle est bonne et possède la vertu si cet accord n'a plus lieu, et si elle agit toute seule (action qui est la pensée et la prudence), si elle n'est plus en sympathie avec lui (et c'est là la tempérance), si le corps une fois quitté, elle ne ressent plus la crainte (c'est le courage), si la raison et l'intelligence dominent sans résistance (c'est la justice). L'âme, ainsi disposée, pense l'intelligible et elle est ainsi sans passion. Cette disposition peut être appelée, en toute vérité, la ressemblance avec Dieu ; car l'être divin est pur de tout corps et son acte également ; l'être qui l'imite possède donc la prudence. — Mais, dira-t-on, de telles dispositions existent-elles dans l'être divin ? — Non certes, il n'a pas de dispositions du tout ; on ne trouve de dispositions que dans l'âme. — De plus l'âme a des pensées changeantes ; elle pense un même être intelligible sous des aspects différents et sans penser du tout aux autres. La pensée de Dieu et celle de l'âme n'ont donc que le nom de commun ? — Du tout ; mais l'une est primitive et l'autre dérivée et différente. Comme le langage parlé est une image du langage intérieur à l'âme, celui-ci est une image du Verbe intérieur à un autre être. Comme le

3 Ἀλλ' ἐπεὶ τὴν ὁμοίωσιν ἄλλην ὑποφαίνει ὡς τῆς μείζονος ἀρετῆς οὖσαν, περὶ ἐκείνης λεκτέον· ἐν ᾧ καὶ σαφέστερον ἔσται μᾶλλον καὶ τῆς πολιτικῆς ἡ οὐσία, καὶ ἥτις ἡ μείζων κατὰ τὴν οὐσίαν, καὶ ὅλως, ὅτι ἔστι παρὰ τὴν πολιτικὴν ἑτέρα. Λέγων δὴ ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι, καὶ ταῖς ἀρεταῖς ταῖς ἐν ⟨τῇ⟩ Πολιτείᾳ οὐ τὸ ἁπλῶς διδοὺς, ἀλλὰ προστιθεὶς πολιτικάς γε, καὶ ἀλλαχοῦ καθάρσεις λέγων ἁπάσας δῆλός τε ἐστι διττὰς τιθεὶς καὶ τὴν ὁμοίωσιν οὐ κατὰ τὴν πολιτικὴν τιθείς. Πῶς οὖν λέγομεν ταύτας καθάρσεις καὶ πῶς καθαρθέντες μάλιστα ὁμοιούμεθα; Ἡ ἐπειδὴ κακὴ μέν ἐστιν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ· ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν· μήτε ὁμοπαθὴς εἴη· ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν· μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος· ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι· ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνοι· δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο. Τὴν δὴ τοιαύτην διάθεσιν τῆς ψυχῆς καθ' ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθὴς οὕτως ἐστίν, εἴ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν, οὐκ ἂν ἁμαρτάνοι· καθαρὸν γὰρ καὶ τὸ θεῖον καὶ ἡ ἐνέργεια τοιαύτη, ὡς τὸ μιμούμενον ἔχειν φρόνησιν. Τί οὖν; [Οὐ] κἀκεῖνο οὕτως διάκειται; Ἢ οὐδὲ διάκειται, ψυχῆς δὲ ἡ διάθεσις. Νοεῖ τε ἡ ψυχὴ ἄλλως· τῶν δὲ ἐκεῖ τὸ μὲν ἑτέρως, τὸ δὲ οὐδὲ ὅλως. Πάλιν οὖν τὸ νοεῖν ὁμώνυμον; Οὐδαμῶς· ἀλλὰ τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ παρ' ἐκείνου ἑτέρως. Ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. Ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτως καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἑρμηνεὺς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ. Ἡ δὴ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα.

3 1 ὑποφαίνει : ἀποφαίσει C || 6 τὸν delevit Volkmann || 23 οὐ seclusi (cf. Bouillet) || 24 νοεῖ τε Kirchhoff : νοεῖται. || 29 μεμερισμένος : μεμιμημένος Vitringa.

langage parlé, comparé au langage intérieur de l'âme se fragmente en mots, le langage de l'âme qui traduit le Verbe divin est fragmentaire si on le compare au Verbe. Oui, la vertu appartient à l'âme et non pas à l'Intelligence, ni au principe supérieur à l'Intelligence.

4 La purification est-elle identique à la vertu, prise en ce second sens, ou la vertu est-elle la conséquence de la purification ? La vertu consiste-t-elle dans l'acte de se purifier ou dans l'état de pureté qui suit cet acte ? La vertu qui est dans l'acte est moins parfaite que celle qui est dans l'état ; car l'état est comme l'achèvement de cet acte. Mais l'état de pureté n'est que la suppression en nous de tout élément étranger, et le bien est quelque chose de différent. Si l'être qui se purifie était bon avant d'être devenu impur, la purification suffirait. Certes il suffira, et le bien sera l'élément qui subsiste et non pas donc la purification. Mais quelle est cette nature qui subsiste après la purification ? Est-ce le bien ? Non sans doute ; car, s'il préexistait, il aurait été dans l'être mauvais, ce qui n'est pas possible. — Faut-il dire que cette nature a la forme du bien ? Elle n'est pas capable de rester attachée au bien véritable ; car elle incline naturellement vers le mal comme vers le bien. Le bien pour elle est l'union avec l'être dont elle est parente, le mal l'union avec les êtres contraires à celui-ci. La purification est donc nécessaire à l'union ; elle s'unira au Bien en se tournant vers lui. — Maintenant la conversion suit-elle la purification ? — Non, elle est chose faite après la purification. — La vertu est-elle donc cette conversion ? — Non pas, mais ce qui résulte pour l'âme de la conversion. — Qu'est-ce donc ? — C'est la contemplation et l'empreinte des objets intelligibles ; cette contemplation est posée en acte dans l'âme, comme la vision de l'œil est produite par l'objet visible. — N'est-il pas vrai qu'elle possédait ces objets mais sans en avoir de réminiscence ? — Oui, elle les possédait, mais ils n'étaient pas en acte ; ils étaient déposés dans une région obscure de l'âme ; pour les éclaircir et pour savoir qu'elle les a en elles, elle doit recevoir l'impression d'une lumière qui l'éclaire. Elle possédait non pas ces objets mêmes, mais leurs empreintes ; il faut donc qu'elle conforme l'empreinte aux réalités dont elle est l'empreinte. Elle les possède ; cela veut dire sans doute que l'in-

4 Ζητητέον δέ εἰ ἡ κάθαρσις ταὐτὸν τῇ τοιαύτῃ ἀρετῇ, ἢ προηγεῖται μὲν ἡ κάθαρσις, ἕπεται δὲ ἡ ἀρετή, καὶ πότερον ἐν τῷ καθαίρεσθαι ἡ ἀρετὴ ἢ ἐν τῷ κεκαθάρθαι. ⟨Ἡ γοῦν ἐν τῷ καθαίρεσθαι⟩ ἀτελεστέρα τῆς ἐν τῷ κεκαθάρθαι, ⟨τὸ γὰρ κεκαθάρθαι⟩ οἷον τέλος ἤδη. Ἀλλὰ τὸ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἕτερον αὐτοῦ. Ἢ, εἰ πρὸ τῆς ἀκαθαρσίας ἀγαθὸν ἦν, ἡ κάθαρσις ἤρκει· ἀλλ' ἀρκέσει μὲν ἡ κάθαρσις, τὸ δὲ καταλειπόμενον ἔσται τὸ ἀγαθόν, οὐχ ἡ κάθαρσις. Καὶ τί τὸ καταλειπόμενόν ἐστι ζητητέον· ἴσως γὰρ οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἦν ἡ φύσις ἡ καταλειπομένη· οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο ἐν κακῷ. Ἆρ' οὖν ἀγαθοειδῆ λεκτέον; Ἢ οὐκ ἱκανὴν πρὸς τὸ μένειν ἐν τῷ ὄντως ἀγαθῷ· πέφυκε γὰρ ἐπ' ἄμφω. Τὸ οὖν ἀγαθὸν αὐτῆς τὸ συνεῖναι τῷ συγγενεῖ, τὸ δὲ κακὸν τὸ τοῖς ἐναντίοις. Δεῖ οὖν καθηραμένην συνεῖναι. Συνέσται δὲ ἐπιστραφεῖσα. Ἆρ' οὖν μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπιστρέφεται; Ἢ μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπέστραπται. Τοῦτο οὖν ἡ ἀρετὴ αὐτῆς; Ἢ τὸ γινόμενον αὐτῇ ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς. Τί οὖν τοῦτο; Θέα καὶ τύπος τοῦ ὀφθέντος ἐντεθεὶς καὶ ἐνεργῶν, ὡς ἡ ὄψις περὶ τὸ ὁρώμενον. Οὐκ ἄρα εἶχεν αὐτὰ οὐδ' ἀναμιμνήσκεται; ἢ εἶχεν οὐκ ἐνεργοῦντα, ἀλλὰ ἀποκείμενα ἀφώτιστα. Ἵνα δὲ φωτισθῇ καὶ τότε γνῷ αὐτὰ ἐνόντα, δεῖ προσβαλεῖν τῷ φωτίζοντι. Εἶχε δὲ οὐκ αὐτά, ἀλλὰ τύπους· δεῖ οὖν τὸν τύπον τοῖς ἀληθινοῖς, ὧν καὶ οἱ τύποι, ἐφαρμόσαι. Τάχα δὲ καὶ οὕτω λέγεται ἔχειν, ὅτι ὁ νοῦς οὐκ ἀλλότριος καὶ μάλιστα δὲ οὐκ ἀλλότριος, ὅταν πρὸς αὐτὸν βλέπῃ· εἰ δὲ μή, καὶ παρὼν ἀλλότριος. Ἐπεὶ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι, ἐὰν μηδ' ὅλως ἐνεργῶμεν κατ' αὐτάς, ἀλλότριαι.

4 4 ἡ γοῦν ἐν τῷ καθαίρεσθαι ins. Müller || 5 τὸ γὰρ κεκαθάρθαι Müller || τέλος : τέλους Vitringa (cf. Porphyrii *Sententias* XXXVIII, 45 Didot) || 7 τῆς ἀκαθαρσίας : τῆς καθάρσεως Vitringa Müller τῆς ἀκαθαρσίας apud Porphyrium XXXVIII, 48 || 8 ἤρκει e Porphyrio XXXVIII 49 : ἀρκεῖ codd. || ἡ κάθαρσις ἤρκει· ἀλλ' del. Müller || 27 αἱ ἐπιστῆμαι Kirchhoff : ταῖς ἐπιστήμαις codd.

telligence n'est pas étrangère à l'âme ; elle ne lui est pas étrangère, en particulier, lorsque l'âme tourne vers elle ses regards ; sinon, bien que présente à l'âme, elle lui est étrangère. Il en est ainsi de nos connaissances scientifiques ; si nous ne les contemplons jamais actuellement, elles nous deviennent étrangères.

5 Jusqu'où nous conduit la purification ? En résolvant cette question, nous verrons à qui la vertu nous rend semblables et à quel dieu elle nous rend identiques. Or c'est avant tout demander en quel sens la vertu purifie notre cœur, nos désirs et toutes nos autres affections, peines et passions analogues ; c'est demander jusqu'à quel point l'âme peut se séparer du corps. En se séparant du corps, sans doute, elle se recueille en elle-même avec toutes ses parties qui avaient un lieu distinct ; elle est tout à fait impassible ; elle ne sent plus que les plaisirs indispensables ; elle ne guérit et n'évite les peines qu'autant qu'il est nécessaire pour ne pas en être importunée ; elle ne sent plus les souffrances, ou bien, si cela ne lui est pas possible, elle les supporte sans aigreur et les amoindrit en ne les partageant pas ; autant qu'elle le peut, elle supprime les sentiments violents ; si elle ne le peut pas, elle ne permet pas à la colère de la gagner, mais laisse au corps l'agitation involontaire, qui devient rare et va s'affaiblissant ; elle est sans aucune crainte (car elle-même ne sent pas la crainte, bien qu'il y ait encore parfois une impulsion involontaire) ; elle est donc sans crainte, sauf dans le cas où la crainte sert à l'avertir d'un danger. Elle ne désire évidemment rien de honteux ; elle désire le boire et le manger pour satisfaire les besoins du corps, et non pour elle-même ; elle ne recherche pas les plaisirs de l'amour, ou du moins, elle recherche seulement ceux qu'exige la nature et qui la laissent maîtresse d'elle-même ; ou tout au plus, elle s'abandonne à l'élan de son imagination. Mais non seulement l'âme raisonnable sera en elle-même pure de toutes ces passions ; elle voudra encore en purifier la partie irrationnelle, pour l'empêcher de subir les chocs des impressions extérieures ou du moins pour rendre ces chocs peu intenses, rares et tout de suite émoussés par le voisinage de la raison ; la partie irrationnelle de l'âme sera comme un homme qui vit près d'un sage ; il profite de ce voisinage, et ou bien il devient semblable à lui, ou bien il

5 Ἀλλ' ἐπὶ πόσον ἡ κάθαρσις λεκτέον· οὕτω γὰρ καὶ ἡ ὁμοίωσις τίνι φανερὰ καὶ ἡ ταυτότης τίνι θεῷ. Τοῦτο δέ ἐστι μάλιστα ζητεῖν θυμὸν πῶς ⟨καθαίρει⟩ καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τἆλλα πάντα, λύπην καὶ τὰ συγγενῆ, καὶ τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος ἐπὶ πόσον δυνατόν. Ἀπὸ μὲν δὴ σώματος ἴσως μὲν καὶ τοῖς οἷον τόποις συνάγουσαν [πρὸς] ἑαυτὴν, πάντως ⟨γε⟩ μὴν ἀπαθῶς ἔχουσαν καὶ τὰς ἀναγκαίας τῶν ἡδονῶν ⟨καὶ τὰς⟩ αἰσθήσεις μόνον ποιουμένην [καὶ] ἰατρεύσεις καὶ ἀπαλλαγὰς πόνων, ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο, τὰς δὲ ἀλγηδόνας ἀφαιροῦσαν καί, εἰ μὴ οἷόν τε, πράως φέρουσαν καὶ ἐλάττους τιθεῖσαν τῷ μὴ συμπάσχειν· τὸν δὲ θυμὸν ὅσον οἷόν τε ἀφαιροῦσαν καί, εἰ δυνατόν, πάντη, εἰ δὲ μή, μὴ γοῦν αὐτὴν συνοργιζομένην, ἀλλ' ἄλλου εἶναι τὸ ἀπροαίρετον, τὸ δὲ ἀπροαίρετον ὀλίγον εἶναι καὶ ἀσθενές· τὸν δὲ φόβον πάντη — περὶ οὐδενὸς γὰρ φοβήσεται· τὸ δὲ ἀπροαίρετον καὶ ἐνταῦθα — πλήν γε ἐν νουθετήσει. Ἐπιθυμία δὲ ὅτι μὲν μηδενὸς φαύλου, δῆλον· σίτων δὲ καὶ ποτῶν πρὸς ἄνεσιν οὐκ αὐτὴ ἕξει· οὐδὲ τῶν ἀφροδισίων δέ· εἴ δ' ἄρα, φυσικῶν, οἶμαι, καὶ οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον ἐχόντων· εἴ δ' ἄρα, ὅσον μέχρι φαντασίας προπετοῦς καὶ ταύτης. Ὅλως δὲ αὐτὴ μὲν πάντως τούτων καθαρὰ ἔσται καὶ τὸ ἄλογον δὲ βουλήσεται καὶ αὐτὸ καθαρὸν ποιῆσαι, ὥστε μηδὲ πλήττεσθαι· εἰ δ' ἄρα, μὴ σφόδρα, ἀλλ' ὀλίγας τὰς πληγὰς αὐτοῦ εἶναι καὶ εὐθὺς λυομένας τῇ γειτονήσει ⟨νοῦ⟩· ὥσπερ εἴ τις σοφῷ γειτονῶν ἀπολαύοι τῆς τοῦ σοφοῦ γειτνιάσεως ἢ ὅμοιος γινόμενος ἢ αἰδούμενος, ὡς μηδὲν τολμᾶν ποιεῖν ὧν ὁ ἀγαθὸς οὐ θέλει. Οὔκουν ἔσται μάχη· ἀρκεῖ γὰρ παρὼν ὁ λόγος, ὃν τὸ χεῖρον αἰδέσεται,

5 3 καθαίρει ins. Müller : ἀφαιρεῖ Vitringa || 6 πρὸς deleuit Kirchhoff, e Porphyrio XL, 7 : <ἑαυτὴν> πρὸς ἑαυτὴν Seidel || 7 γε ins. Kirchhoff e Porphyrio || 8 καὶ τὰς Volkmann e Porphyrio || καὶ del. Volkmann || 20 ἐχόντων Volkmann : ἐχουσῶν codd. | προπετοῦς Creuzer Müller (cf. Porphyrium XL, 30 ; Marinum, *V. Procli*) · προτυποῖς ABE προτυποῦν C || 21 πάντως : πάντων E || 24 γειτονήσει <νοῦ> Vitringa : γειτνιάσει τοῦ λογιζομένου Porphyr XL, 35

aurait honte d'oser faire ce que l'homme de bien ne veut pas qu'il fasse. Donc pas de conflit; il suffit que la raison soit là; la partie inférieure de l'âme la respecte, et si elle est agitée d'un mouvement violent, c'est elle-même qui s'irrite de ne pas rester en repos quand son maître est là, et qui se reproche sa faiblesse.

6 Ces mouvements de la sensibilité ne sont pas des fautes morales; l'homme est pleinement corrigé. Mais son effort vise non pas à ne pas faillir, mais à être Dieu; et tant que ces mouvements involontaires se produisent, il est encore un être démoniaque et un démon, puisqu'il est double; ou plutôt il a en lui un être différent de lui et dont la vertu est différente de la sienne. Si ces mouvements ne se produisent plus, il est purement et simplement un dieu, un de ces dieux qui viennent à la suite du Premier. Car c'est un de ces dieux qui lui-même est venu d'en haut; pour lui-même, s'il devient tel qu'il est venu, il est en haut; mais, venu ici-bas, il réside en notre intelligence et la rend semblable à lui, autant qu'elle peut y être semblable; et, si c'est possible, elle ne subit plus les chocs extérieurs et ne fait aucune des actions qui déplaisent au dieu, son maître.

Voyons ce qu'est chacune des vertus dans une âme de ce genre. La sagesse et la prudence consistent à contempler les êtres que possède l'Intelligence et qu'elle possède par un contact; sagesse et prudence sont de deux sortes; tantôt dans l'Intelligence, tantôt dans l'âme. Dans l'Intelligence elles ne sont point des vertus; mais dans l'âme elles sont des vertus. Que sont-elles donc dans l'Intelligence? Simplement l'acte et l'essence de l'Intelligence. Mais dans l'âme venant de l'Intelligence et résidant en un être différent d'elles, elles sont des vertus. La justice en soi, par exemple, comme toute vertu en soi, n'est pas une vertu, mais l'exemplaire d'une vertu; ce qui vient d'elle en l'âme, voilà la vertu; et en effet la vertu se dit d'un être; mais la vertu en soi ou idée de la vertu se dit d'elle-même et non d'un être différent d'elle. La justice, par exemple, consiste en ce que chaque être remplit sa fonction propre; mais suppose-t-elle toujours une multiplicité de parties? Oui, la justice qui est dans les êtres qui ont plusieurs parties distinctes; non pas la justice prise en elle-même, puisqu'il peut y avoir en un être simple accomplisse-

ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ χεῖρον δυσχεραῖναι, ἐάν τι ὅλως κινηθῇ, ὅτι μὴ ἡσυχίαν ἦγε παρόντος τοῦ δεσπότου καὶ ἀσθένειαν αὐτῷ ἐπιτιμῆσαι.

6 Ἔστι μὲν οὖν οὐδὲν τῶν τοιούτων ἁμαρτία, ἀλλὰ κατόρθωσις ἀνθρώπῳ· ἀλλ᾽ ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι. Εἰ μὲν οὖν τι τῶν τοιούτων ἀπροαίρετον γίγνοιτο, δαιμόνιος ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος καὶ δαίμων διπλοῦς ὤν, μᾶλλον δὲ ἔχων σὺν αὐτῷ ἄλλον ἄλλην ἀρετὴν ἔχοντα· εἰ δὲ μηδέν, θεὸς μόνον· θεὸς δὲ τῶν ἑπομένων τῷ πρώτῳ. Αὐτὸς μὲν γάρ ἐστιν ὃς ἦλθεν ἐκεῖθεν καὶ τὸ καθ᾽ αὑτόν, εἰ γένοιτο οἷος ἦλθεν, ἐκεῖ ἐστι· νῷ δὲ συνῳκίσθη ἐνθάδε ἥκων καὶ τοῦτον αὐτῷ ὁμοιώσει κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐκείνου, ὥστε, εἰ δυνατόν, ἄπληκτον εἶναι ἢ ἄπρακτόν γε τῶν μὴ δοκούντων τῷ δεσπότῃ. Τίς οὖν ἑκάστη ἀρετὴ τῷ τοιούτῳ; Ἡ σοφία μὲν ⟨καὶ φρόνησις⟩ ἐν θεωρίᾳ ὂν νοῦς ἔχει· νοῦς δὲ τῇ ἐπαφῇ. Διττὴ δὴ ἑκατέρα, ἡ μὲν ἐν νῷ οὖσα, ἡ δὲ ἐν ψυχῇ. Κἀκεῖ μὲν οὐκ ἀρετή, ἐν δὲ ψυχῇ ἀρετή. Ἐκεῖ οὖν τί; Ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὅ ἐστιν· ἐνταῦθα δὲ τὸ ἐν ἄλλῳ ἐκεῖθεν ἀρετή. Οὐδὲ γὰρ αὐτοδικαιοσύνη καὶ ἑκάστη ἀρετή, ἀλλ᾽ οἷον παράδειγμα· τὸ δὲ ἀπ᾽ αὐτῆς ἐν ψυχῇ ἀρετή. Τινὸς γὰρ ἡ ἀρετή· αὐτὸ δὲ ἕκαστον αὐτοῦ, οὐχὶ δ᾽ ἄλλου τινός. Δικαιοσύνη δὲ εἴπερ οἰκειοπραγία, ἆρα ἀεὶ ἐν πλήθει μερῶν; Ἢ ἡ μὲν ἐν πλήθει, ὅταν πολλὰ ᾖ τὰ μέρη, ἡ δὲ ὅλως οἰκειοπραγία, κἂν ἑνὸς ᾖ. Ἡ γοῦν ἀληθὴς αὐτοδικαιοσύνη ἑνὸς πρὸς αὐτό, ἐν ᾧ οὐκ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο· ὥστε καὶ τῇ ψυχῇ δικαιοσύνη ἡ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρεία ἀπάθεια καθ᾽ ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν· αὐτὴ δὲ ἐξ ἀρετῆς, ἵνα μὴ συμπαθῇ τῷ χείρονι συνοίκῳ.

6 4 δαιμόνιος conieci e Porphyrio XXIX, 17 : θεός codd. || 12 καὶ φρόνησις e Porphyr. add. Kirchhoff || 22 ἑνὸς ᾖ . ἡ : ἑνός . ᾖ ἡ E Creuzer.

ment de sa fonction ; la Justice en vérité, la Justice en soi est alors dans le rapport de cet être à lui-même, qui n'a pas de parties distinctes. Pour l'âme même, la justice sous sa forme supérieure n'est-elle pas une activité tendue seulement vers l'intelligence, la tempérance un retrait intérieur vers l'intelligence, le courage une impassibilité qui imite l'impassibilité naturelle de l'intelligence vers laquelle elle dirige ses regards? Ainsi dans cette forme supérieure de la vertu, l'âme est simplement elle-même et n'a plus de relation avec le principe inférieur qui réside en elle.

7 Et les vertus de cette espèce suivent l'une de l'autre dans l'âme, comme leurs exemplaires, antérieurs aux vertus, dans l'Intelligence. Dans l'Intelligence, la science ou sagesse, c'est la pensée; la tempérance c'est son rapport avec elle-même ; la justice, c'est la réalisation de l'activité qui lui est propre ; l'analogue du courage, c'est son identité avec elle-même et la persistance de son état de pureté. Dans l'âme, la sagesse et la prudence, c'est la vision de l'Intelligence ; mais ce sont là des vertus de l'âme; l'âme n'est point elle-même ses propres vertus, comme l'est l'Intelligence; il en est de même de la série des vertus. Grâce à la purification (puisque toutes les vertus sont des purifications impliquant un état de pureté), l'âme a toutes les vertus; sinon, aucune d'elles n'atteindrait la perfection. Celui qui a les vertus sous cette forme supérieure possède nécessairement en puissance les vertus sous leur forme inférieure; mais celui qui possède celles-ci n'a pas nécessairement celles-là.

Telle est donc la vie du sage, sous sa forme éminente.

Est-ce qu'il possède aussi en acte les vertus inférieures ou seulement les vertus supérieures? Il les possède les unes et les autres mais en sens différent. Examinons chaque vertu séparément. Voici la prudence ; s'il exerce les vertus qui sont les principes des vertus inférieures, comment la prudence sous sa forme inférieure subsisterait-elle encore, alors qu'elle n'agit plus? Comment serait-ce possible, si les vertus n'ont pas les mêmes limites naturelles, s'il y a une tempérance qui borne seulement les désirs et une tempérance qui la supprime complètement? Il en est de même des autres vertus, dès que la première, la prudence, a été une fois chassée de sa place. Pourtant il connaîtra ces vertus inférieures; il pos-

7 Ἀντακολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὗται αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ, ὥσπερ κἀκεῖ τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς αἱ ἐν νῷ ὥσπερ παραδείγματα. Καὶ γὰρ ἡ νόησις ἐκεῖ ἐπιστήμη καὶ σοφία, τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ σωφροσύνη, τὸ δὲ οἰκεῖον ἔργον ἡ οἰκειοπραγία, τὸ δὲ οἷον ἀνδρεία ἡ ταυτότης καὶ τὸ ἐφ' αὐτοῦ μένειν καθαρόν. Ἐν ψυχῇ τοίνυν πρὸς νοῦν ἡ ὅρασις σοφία καὶ φρόνησις, ἀρεταὶ αὐτῆς· οὐ γὰρ αὐτὴ ταῦτα, ὥσπερ ἐκεῖ. Καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως ἀκολουθεῖ· καὶ τῇ καθάρσει δέ, εἴπερ πᾶσαι καθάρσεις κατὰ τὸ κεκαθάρθαι, ἀνάγκη πάσας· ἢ οὐδὲ μία τελεία. Καὶ ὁ μὲν ἔχων τὰς μείζους καὶ τὰς ἐλάττους ἐξ ἀνάγκης δυνάμει, ὁ δὲ τὰς ἐλάττους οὐκ ἀναγκαίως ἔχει ἐκείνας. Ὁ μὲν δὴ προηγούνενος τοῦ σπουδαίου βίος οὗτος· πότερα δὲ ἐνεργείᾳ ἔχει καὶ τὰς ἐλάττους ἢ τὰς μείζους ; Ἢ ἄλλον τρόπον σκεπτέον καθ' ἑκάστην· οἷον φρόνησιν· εἰ γὰρ ἄλλαις ἀρχαῖς χρήσεται, πῶς ἔτι ἐκείνη μένει κἂν εἰ μὴ ἐνεργοῦσα ; Καὶ εἰ ἡ μὲν φύσει τοσόνδε, ἡ δὲ τοσόνδε, καὶ ἡ σωφροσύνη ἐκείνη μετροῦσα, ἡ δὲ ὅλως ἀναιροῦσα ; Ταὐτὸν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὅλως τῆς φρονήσεως κινηθείσης. Ἢ εἰδήσει γε αὐτὰς καὶ ὅσον παρ' αὐτῶν ἕξει· τάχα δέ ποτε περιστατικῶς ἐνεργήσει κατά τινας αὐτῶν. Ἐπὶ μείζους δὲ ἀρχὰς ἥκων καὶ ἄλλα μέτρα κατ' ἐκεῖνα πράξει· οἷον τὸ σωφρονεῖν οὐκ ἐν μέτρῳ τιθείς, ἀλλ' ὅλως κατὰ τὸ δυνατὸν χωρίζων καὶ ὅλως ζῶν οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀξιοῖ ἡ πολιτικὴ ἀρετὴ ⟨διαζῆν⟩, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπών, ἄλλον δὲ ἑλόμενος τὸν τῶν θεῶν· πρὸς γὰρ τούτους ⟨αὐτῷ⟩, οὐ πρὸς ἀνθρώπους ἀγαθοὺς ἡ

7 1 ἀντακολουθοῦσι Kirchhoff e Porphyrio XXXIX, 17 A in margine : ἀκολουθοῦσι codd. ‖ 2 αἱ del. Kirchhoff ‖ 5 ταυτότης Kirchhoff e Porphyrio XXXIX, 25 (cf. Macrobium *in Somn. Scip.* VIII, *quod semper idem est* : αὐλότης codd. ‖ 18 ἐκείνη : ἐκεῖνα Vitringa ‖ 23 μέτρῳ τίθεις : μέτριῳ ἐκείνῳ τίθεις E Volkmann ‖ 25 διαζῆν Volkmann e Marino ‖ 26 ἄλλον : ἕτερον Marinus ‖ ἑλόμενος : ἀλλαξάμενος Marinus ‖ 27 αὐτῷ Volkmann e Marino.

sédera toutes les qualités qui en dérivent; peut-être même, à l'occasion agira-t-il conformément à ces vertus. Mais, arrivé à des principes et à des règles supérieurs, il agira conformément à ces règles; dès lors il ne borne pas la tempérance à la limite des plaisirs; mais, autant qu'il est possible, il s'isole complètement du corps; il ne vit pas de la vie de celui qui, au jugement de la vertu civile, est un homme de bien; il abandonne cette vie; il en choisit une autre qui est celle des dieux; car il veut devenir semblable aux dieux et non aux gens de bien. La ressemblance avec les gens de bien, c'est la ressemblance d'une image avec une autre image qui vient du même modèle : mais la ressemblance avec Dieu, c'est la ressemblance avec le modèle lui-même.

ὁμοίωσις. Ὁμοίωσις δὲ ἡ μὲν πρὸς τούτους, ὡς εἰκὼν εἰκόνι ὡμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑκατέρα. Ἡ δὲ πρὸς ἄλλον ὡς πρὸς παράδειγμα. 30

NOTICE

Après des siècles, pendant lesquels l'enseignement des subtilités de la logique fut poussé jusqu'à l'abus, particulièrement dans les écoles stoïciennes, la dialectique de Platon, qui se prêtait fort peu aux exercices d'école, devait paraître vague et insuffisante. C'est elle que Plotin s'efforce de réhabiliter ici, avec l'intention manifeste de critiquer en même temps l'inutile subtilité de la technique des logiciens.

Pourtant, peut-on dire que Plotin suit ici Platon ? Assurément, le cadre du traité est platonicien ; il décrit l'ascension de l'âme vers le Bien, et il y distingue deux degrés ; celui qui correspond aux descriptions du *Phèdre*, du *Banquet*, et aux premières démarches de l'éducation scientifique dans le livre VII de la *République* (jusqu'à la dialectique exclusivement) ; dans ce premier degré l'âme s'évade du monde sensible. Le deuxième degré est la dialectique (celle des livres VI et VII de la *République* et du *Sophiste*) et consiste en un voyage à travers les intelligibles ; elle a pour objet l'être et non pas les discours.

Mais déjà, au milieu des formules platoniciennes du chapitre IV, nous voyons apparaître des traits qui détonent ; la dialectique n'a pas seulement pour objet le Bien, comme chez Platon, mais ce qui n'est pas le Bien. Toute la suite montre avec la dernière clarté que les inspirateurs de la pensée de Plotin, dans la question des rapports de la dialectique avec la philosophie, et de la dialectique avec la vertu, ce sont les Stoïciens. Outre les frappantes ressemblances de détail, que nous indiquons en note, ajoutons que la position de Plotin

sur ces questions est justement celle d'Épictète, qui, tout comme Plotin, proteste contre la subtilité des logiciens, et, en même temps, considère la dialectique comme indispensable pour consommer et affermir définitivement la vertu [1].

1. La dialectique est définie au chapitre 4 d'après Platon ; comp. l. 3-4 et *Républ.*, 531 d ; l. 2-3 et *Rép.*, 532 a, 534 b ; l. 12 à 16 et *Phèdre*, 265 d-266 c ; l. 15 (πλέκουσα) et *Polit.* 262 c ; l. 14 (les genres premiers) et *Soph.*, 254 d. Mais l'idée du chapitre 5, que la dialectique porte sur les choses mêmes, bien qu'elle puisse dériver de Platon (*Soph.*, 218 c) est une idée stoïcienne (*Diog. La.*, VII, 83), ainsi que la dépendance de la physique et de l'éthique par rapport à la dialectique (ch. 6, début ; *Diog. La., ib.*). La discussion indiquée ch. 5, l. 10 sur la place de la dialectique est d'origine stoïcienne (Arnim, *Fragm. Vet. St.*, III, n° 42) ; la logique, que Plotin oppose à la dialectique à la fin du chap. 5 ne contient que des formules stoïciennes techniques. Pour l'ensemble, comp. Épictète, *Entretiens*, III, 26, 13-20.

III [20].

DE LA DIALECTIQUE

1 Quel est l'art, quelle est la méthode, quelle est la pratique qui nous conduisent où il faut aller? Où faut-il aller? C'est au Bien et au principe premier. Voilà ce que nous posons comme accordé et démontré de mille manières; et les démonstrations qu'on en donne sont aussi des moyens de s'élever jusqu'à lui. Que devra être celui qui s'élève ainsi? Est-ce, comme dit [Platon], celui qui, [dans une vie antérieure], a vu tous les êtres ou le plus grand nombre d'entre eux? A sa première naissance, il entre dans le germe d'un homme qui deviendra un philosophe, un ami du beau, un musicien, ou un amant[1]. Oui, le philosophe, l'ami des muses et l'amant doivent s'élever.

Mais de quelle manière? Tous doivent-ils procéder de la même manière, ou chacun d'eux, d'une manière différente? Il y a deux voies pour ceux qui montent et s'élèvent; la première part d'en bas; la seconde est la voie de ceux qui sont déjà parvenus dans le monde intelligible et y ont en quelque sorte pris pied; ils doivent s'y avancer jusqu'à ce qu'ils arrivent à la limite supérieure de ce monde; ce qui marque la fin du voyage, c'est le moment où ils arrivent au sommet de l'intelligible. Laissons de côté la seconde de ces voies, et essayons de parler de l'ascension jusqu'au monde intelligible[2]. Distinguons d'abord les divers hommes dont nous venons de parler; et, commençant par le musicien, disons quelle est sa nature. Il est ému et transporté par la beauté; incapable de

1. *Phèdre*, 248 d, dont les trois premiers chapitres sont le commentaire.

2. Sur le sens de cette distinction, cf. la notice.

III [20]

ΠΕΡΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ

1 Τίς τέχνη ἢ μέθοδος ἢ ἐπιτήδευσις ἡμᾶς οἷ δεῖ πορευθῆναι ἀνάγει; Ὅπου μὲν οὖν δεῖ ἐλθεῖν, ὡς ἐπὶ τἀγαθὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην, κείσθω διωμολογημένον καὶ διὰ πολλῶν δεδειγμένον· καὶ δὴ καὶ δι' ὧν τοῦτο ἐδείκνυτο ἀναγωγή τις ἦν. Τίνα δὲ δεῖ εἶναι τὸν ἀναχθησόμενον; Ἆρά γε τὸν πάντα ἢ τὸν πλεῖστά, φησιν, ἰδόντα, ὃς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει ⟨εἰσῄει⟩ εἰς γονὴν ἀνδρὸς ἐσομένου φιλοσόφου ⟨ἢ φιλοκάλου⟩ ἢ μουσικοῦ τινος ἢ ἐρωτικοῦ; Ὁ μὲν δὴ φιλόσοφος τὴν φύσιν καὶ ὁ μουσικὸς καὶ ὁ ἐρωτικὸς ἀνακτέοι. Τίς οὖν ὁ τρόπος; Ἆρά γε εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἅπασι τούτοις, ἢ καθ' ἕνα ἕκαστον εἷς τις; Ἔστι μὲν οὖν ἡ πορεία διττὴ πᾶσιν ἢ ἀναβαίνουσιν ἢ ἄνω ἐλθοῦσιν· ἡ μὲν γὰρ προτέρα ἀπὸ τῶν κάτω, ἡ δέ γε δευτέρα, οἷς ἤδη ἐν τῷ νοητῷ γενομένοις καὶ οἷον ἴχνος θεῖσιν ἐκεῖ πορεύεσθαι ἀνάγκη, ἕως ἂν εἰς τὸ ἔσχατον τοῦ τόπου ἀφίκωνται, ὃ δὴ τέλος τῆς πορείας ὃν τυγχάνει, ὅταν τις ἐπ' ἄκρῳ γένηται τῷ νοητῷ. Ἀλλ' ἡ μὲν περιμενέτω, περὶ δὲ τῆς ἀναγωγῆς πρότερον πειρατέον λέγειν. Πρῶτον δὴ διασταλτέον τοὺς ἄνδρας τούτους ἡμῖν ἀρξαμένους ἀπὸ τοῦ μουσικοῦ ὅστις ἐστὶ λέγοντας τὴν φύσιν. Θετέον δὴ αὐτὸν εὐκίνητον καὶ ἐπτοη-

1 1 Τίς τέχνη : τίς ἡ τέχνη F || οἷ : ᾗ C || 7 ἰδόντα : εἰδότα C || ⟨εἰσῄει⟩ Müller : ⟨εἰσίοι⟩ Creuzer ⟨ἐγένετο⟩ Vitringa || 8 ἢ φιλοκάλου ἢ Müller e Platone *Phaedr.* 248 d || 12 ἕκαστον om. ABEF.

s'émouvoir de lui-même, il se prête à l'influence des premières impressions venues. Comme un homme craintif et sensible au moindre bruit, il est sensible à tous les sons et à leur beauté; dans les chants, il évite toute discordance et tout désaccord; dans les rythmes, il recherche la mesure et la convenance. Après les sonorités, les rythmes et les figures perceptibles aux sens, il doit séparer la matière en laquelle se réalisent les accords et les proportions, et arriver à saisir la beauté de ces rapports en eux-mêmes; il doit apprendre que les choses qui le transportaient de joie sont des êtres intelligibles, à savoir l'harmonie intelligible, la beauté qui est en elle et, d'une manière absolue, la beauté et non pas telle beauté particulière; et il lui faut employer des arguments philosophiques qui l'amènent à croire à des réalités qu'il avait en lui sans le savoir. Nous verrons plus tard quels sont ces arguments [1].

2 Le musicien peut se transformer en amant et, après cette transformation, il peut rester à ce niveau ou bien le dépasser. L'amant, lui, a quelque réminiscence de la beauté; mais, séparé d'elle, il est incapable de comprendre ce qu'elle est; il lui faut des beautés visibles pour être ému et transporté. Il faut donc lui apprendre à ne pas s'extasier devant un seul corps; il faut le faire penser à tous les corps, en lui montrant que la beauté, qui est identique en tous, est différente d'eux, que cette beauté leur vient d'ailleurs, et qu'elle se manifeste davantage dans des sortes d'êtres différents des corps, tels que les belles occupations et les belles lois; on l'accoutume désormais à mettre en des êtres incorporels l'objet de son amour; et on lui montre la beauté dans les arts, les sciences et les vertus. Il faut ensuite lui montrer l'unité du beau et lui apprendre comment il se produit. Alors, il faut monter graduellement des vertus à l'intelligence et à l'être; et arrivé là, il faut suivre la voie supérieure [2].

3 Le philosophe a une disposition naturelle à s'élever; il

1. Plotin ne revient pas à la thèse pythagoricienne (l'essence de l'accord musical est un rapport mathématique) qu'il indique ici en passant.

2. Inspiré du *Banquet*, 210 a sq.

μένον μὲν πρὸς τὸ καλόν, ἀδυνατώτερον δὲ παρ' αὐτοῦ κινεῖσθαι, ἕτοιμον δὲ ἐκ τῶν τυχόντων οἷον ἐκ τύπων, ὥσπερ οἱ δειλοὶ πρὸς τοὺς ψόφους, οὕτως καὶ τοῦτον πρὸς τοὺς φθόγγους καὶ τὸ καλὸν τὸ ἐν τούτοις ἕτοιμον, φεύγοντα δὲ ἀεὶ τὸ ἀνάρμοστον καὶ τὸ μὴ ἐν ἐν τοῖς ᾄδομένοις καὶ ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τὸ εὔρυθμον καὶ τὸ εὔσχημον διώκειν. Μετὰ τοίνυν τοὺς αἰσθητοὺς τούτους φθόγγους καὶ ῥυθμοὺς καὶ σχήματα οὕτως ἀκτέον· χωρίζοντα τὴν ὕλην ἐφ' ὧν αἱ ἀναλογίαι καὶ οἱ λόγοι εἰς τὸ κάλλος τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἀκτέον καὶ διδακτέον, ὡς περὶ ἃ ἐπτόητο ἐκεῖνα ἦν, ἡ νοητὴ ἁρμονία καὶ τὸ ἐν ταύτῃ καλὸν καὶ ὅλως τὸ καλόν, οὐ τό τι καλὸν μόνον, καὶ λόγους τοὺς φιλοσοφίας ἐνθετέον· ἀφ' ὧν εἰς πίστιν ἀκτέον ὧν ἀγνοεῖ ἔχων. Τίνες δὲ οἱ λόγοι, ὕστερον.

2. Ὁ δὲ ἐρωτικός, εἰς ὃν μεταπέσοι ἂν καὶ ὁ μουσικὸς καὶ μεταπεσὼν ἦ μένοι ἂν ἢ παρέλθοι, μνημονικός ἐστί πως κάλλους· χωρὶς δὲ ὧν ἀδυνατεῖ καταμαθεῖν, πληττόμενος δὲ ὑπὸ τῶν ἐν ὄψει καλῶν περὶ αὐτὰ ἐπτόηται. Διδακτέον οὖν αὐτὸν μὴ περὶ ἓν σῶμα πεσόντα ἐπτοῆσθαι, ἀλλ' ἐπὶ πάντα ἀκτέον τῷ λόγῳ σώματα δεικνύντα τὸ ἐν πᾶσι ταὐτὸν καὶ ὅτι ἕτερον τῶν σωμάτων καὶ ὅτι ἄλλοθεν λεκτέον καὶ ὅτι ἐν ἄλλοις μᾶλλον, οἷον ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ νόμους καλοὺς δεικνύντα — ἐν ἀσωμάτοις γὰρ ὁ ἐθισμὸς τοῦ ἐρασμίου ἤδη — καὶ ὅτι ἐν τέχναις καὶ ἐν ἐπιστήμαις καὶ ἐν ἀρεταῖς. Εἶτα ἓν ποιητέον καὶ διδακτέον, ὅπως ἐγγίνονται. Ἀπὸ δὲ τῶν ἀρετῶν ἤδη ⟨δεῖ⟩ ἀναβαίνειν ἐπὶ νοῦν, ἐπὶ τὸ ὄν· κἀκεῖ βαδιστέον τὴν ἄνω πορείαν.

3. Ὁ δὲ φιλόσοφος τὴν φύσιν ἕτοιμος οὗτος καὶ οἷον

23 ἐκ τύπων conieci : ἐκτύπων codd. κτύπων Vitringa || 26 ἓν ἐν : ἐν om. Müller || 27 ῥυθμοῖς καὶ : καὶ del. Kirchhoff || 28 διώκειν : διώκοντα Müller.

2 3 ὧν : ὃν AF || 10 ὅτι ἐν τέχναις Creuzer : ὅτι καὶ ἐν τεχνίταις EF || 12 ὅπως : ὅπερ E || 12 <δεῖ> Kirchhoff.

a des ailes et n'a pas besoin, comme les précédents, de se séparer du monde sensible; il se meut vers les hauteurs. Mais sa marche est incertaine, et il n'a besoin que d'un guide; il faut lui montrer la route et le conduire; car il est détaché des choses sensibles, et depuis longtemps. Il faut donc lui donner les sciences pour l'habituer à la notion des êtres incorporels et assurer en lui cette notion (il les recevra facilement parce qu'il est ami du savoir); comme il est vertueux par nature, on élèvera ses vertus à leur plus haut degré; puis, après les sciences, il faut lui enseigner les arguments de la dialectique et en faire un dialecticien.

4 Qu'est-ce que cette dialectique, qu'il faut enseigner aussi au musicien et à l'amant? C'est une science qui, pour chaque objet donné, rend capable d'exprimer par un discours ce qu'est cet objet, en quoi il diffère des autres, et ce qu'il a de commun avec eux, parmi quels objets et dans quelle classe il se trouve; elle détermine encore si l'existence lui appartient, quel est le nombre d'êtres d'un genre donné, et le nombre d'êtres qui n'appartiennent pas à ce genre mais en diffèrent. La dialectique porte encore sur le bien et son contraire, et sur toutes les espèces subordonnées au bien et à son contraire; elle définit l'éternel et le non éternel, procédant toujours scientifiquement et non par opinion. Elle arrête nos errements à travers les choses sensibles, en se fixant dans l'intelligible, et c'est là qu'elle borne son activité[1]; elle éloigne le mensonge et nourrit notre âme, selon le mot de Platon, dans la plaine de la vérité[2]; elle use de la méthode platonicienne de division pour discerner les espèces d'un genre, pour définir, et pour arriver aux genres premiers; par la pensée, elle fait, de ces genres, des combinaisons complexes, jusqu'à ce qu'elle ait achevé de parcourir le domaine intelligible; puis par une marche inverse, celle de l'analyse, elle revient au principe. A ce moment, elle est en repos et reste en repos tant qu'elle est dans le monde intelligible; elle ne fait plus de recherche curieuse; elle se ramasse en une unité; de là haut, elle considère la logique qui traite des propositions et des syllogismes, et les lui laisse comme on laisse à d'autres l'art d'apprendre

1. *Républ.*, 511 b; 532 a; sur la « division », *Soph.*, 218 d sq.
2. *Phèdre*, 248 b.

ἐπτερωμένος καὶ οὐ δεόμενος χωρίσεως, ὥσπερ οἱ ἄλλοι οὗτοι, κεκινημένος πρὸς τὸ ἄνω, ἀπορῶν δὲ τοῦ δεικνύντος δεῖται μόνον. Δεικτέον οὖν καὶ ἀκτέον βουλόμενον καὶ αὐτὸν τῇ φύσει καὶ πάλαι λελυμένον. Τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου — καὶ γὰρ ῥᾴδιον δέξεται φιλομαθὴς ὤν — καὶ φύσει ἐνάρετον ⟨ὄντα⟩ πρὸς τελείωσιν ἀρετῶν ἀκτέον καὶ μετὰ τὰ μαθήματα λόγους διαλεκτικῆς δοτέον καὶ ὅλως διαλεκτικὸν ποιητέον.

4. Τίς δὲ ἡ διαλεκτική, ἣν δεῖ καὶ τοῖς προτέροις παραδιδόναι; Ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἑκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν τί τε ἕκαστον καὶ τί ἄλλων διαφέρει καὶ τίς ἡ κοινότης· ἐν οἷς ἐστι καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον καὶ εἰ ἔστιν ὃ ἐστι καὶ τὰ ὄντα ὁπόσα καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ, ἕτερα δὲ ὄντων. Αὕτη καὶ περὶ ἀγαθοῦ διαλέγεται καὶ περὶ μὴ ἀγαθοῦ καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἐναντίον καὶ τί τὸ ἀίδιον καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον, ἐπιστήμῃ δηλονότι περὶ πάντων, οὐ δόξῃ. Παύσασα δὲ τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν πλάνης ἐνιδρύει τῷ νοητῷ κἀκεῖ τὴν πραγματείαν ἔχει τὸ ψεῦδος ἀφεῖσα ἔν τῷ λεγομένῳ ἀληθείας πεδίῳ τὴν ψυχὴν τρέφουσα, τῇ διαιρέσει τῇ Πλάτωνος χρωμένη μὲν καὶ εἰς διάκρισιν τῶν εἰδῶν, χρωμένη δὲ καὶ εἰς τὸ τί ἐστι, χρωμένη δὲ καὶ ἐπὶ τὰ πρῶτα γένη, καὶ τὰ ἐκ τούτων νοερῶς πλέκουσα, ἕως ἂν διέλθῃ πᾶν τὸ νοητόν, καὶ ἀνάπαλιν ἀναλύουσα, εἰς ὃ ἂν ἐπ' ἀρχὴν ἔλθῃ. Τότε δὲ ἡσυχίαν ἄγουσα, ὡς μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ, οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα εἰς ἓν γενομένη βλέπει, τὴν λεγομένην λογικὴν πραγματείαν περὶ προτάσεων καὶ συλλογισμῶν, ὥσπερ ἂν τὸ εἰδέναι γράφειν, ἄλλῃ τέχνῃ δοῦσα· ὧν τινα

3 4 ἀκτέον A in margine F in rasura Ficin : λεκτέον AE λυτέον BC Creuzer Müller || 6 πρὸς συνεθισμὸν τῆς ἀσωμάτου φύσεως Asclepius *in Metaphysic.* 151, 5 ed. Hayduck || 8 ὄντα Kirchhoff : τό.

4 8 δηλονότι sic posuit Müller ; in codd. post ἀίδιον.

à écrire. Parmi les formes de ces raisonnements, certaines s'imposent nécessairement et avant toute éducation technique. La dialectique soumet à son examen ces formes naturelles ainsi que les autres, et elle estime que les unes sont utiles, tandis que les autres sont superflues et ne sont bonnes que dans les traités techniques qui s'occupent de ces questions.

5 D'où la dialectique tire-t-elle ses principes? C'est l'intelligence qui donne des principes évidents, à condition que l'âme puisse les recevoir; de là, la série de ses opérations; elle compose, combine et divise, jusqu'à ce qu'elle arrive à l'intelligence complète. La dialectique, dit Platon, est le plus pur de l'intelligence et de la prudence. Étant la plus précieuse de nos facultés, elle se rapporte par conséquent à l'être et à la réalité la plus précieuse, à savoir la prudence à l'être, et l'intelligence à ce qui est au delà de l'être. Quoi donc! la philosophie n'est-elle pas précieuse entre tout? Oui, mais la dialectique lui est identique, ou du moins en est la partie précieuse; n'allons pas croire en effet qu'elle est un simple organe du philosophe, qu'elle soit simplement un ensemble de théorèmes et de règles; elle porte sur des réalités, et sa matière, ce sont les êtres; mais c'est qu'elle a une méthode pour aller jusqu'aux êtres, et elle possède, en même temps que les théorèmes, les réalités elles-mêmes. Elle ne connaît que par accident l'erreur et le sophisme; quand un autre les commet, elle les discerne comme une chose qui lui est étrangère; elle connaît l'erreur par la vérité qui est en elle, lorsqu'on lui présente une affirmation contraire à la règle du vrai. Elle ignore la théorie des propositions (qui sont à elle comme les lettres sont à un mot); mais connaissant la vérité, elle sait ce qu'on appelle une proposition et d'une manière générale, elle connaît les opérations de l'âme ; la proposition affirmative et la négative; la règle : Si on nie [le conséquent], on pose [le contraire de l'antécédent] [1], et autres règles analogues; elle sait si des termes sont différents ou identiques, mais elle a toutes ces connaissances d'une manière aussi immédiate que la sensation perçoit les choses, et elle laisse à ceux qui ont le goût de cette étude, le soin d'en parler avec minutie.

1. Le texte paraît contenir un fragment d'une règle stoïcienne : cf. Arnim., *Veter. Stoïc. fragm.*, II, 81, 1 sq.

ἀναγκαῖα καὶ πρὸ τέχνης ἡγουμένη, κρίνουσα δὲ αὐτὰ ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα καὶ τὰ μὲν χρήσιμα αὐτῶν, τὰ δὲ περιττὰ ἡγουμένη καὶ μεθόδου τῆς ταῦτα βουλομένης.

5. Ἀλλὰ πόθεν τὰς ἀρχὰς ἔχει ἡ ἐπιστήμη αὕτη; Ἢ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς, εἴ τις λαβεῖν δύναιτο ψυχή· εἶτα τὰ ἐξῆς καὶ συντίθησι καὶ συμπλέκει καὶ διαιρεῖ, ἕως ⟨ἂν⟩ εἰς τέλειον νοῦν ἥκῃ. « Ἔστι γάρ », φησιν, « αὕτη τὸ καθαρώτατον νοῦ καὶ φρονήσεως ». Ἀνάγκη οὖν τιμιωτάτην οὖσαν ἕξιν τῶν ἐν ἡμῖν περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ τιμιώτατον εἶναι, φρόνησιν μὲν περὶ τὸ ὄν, νοῦν δὲ περὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος. Τί οὖν ἡ φιλοσοφία; Τὸ τιμιώτατον. Ἢ ταὐτὸν φιλοσοφία καὶ διαλεκτική; Ἢ φιλοσοφίας μέρος τὸ τίμιον. οὐ γὰρ δὴ οἰητέον ὄργανον τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου· οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα· ὁδῷ μέντοι ἐπ' αὐτὰ χωρεῖ ἅμα τοῖς θεωρήμασι τὰ πράγματα ἔχουσα· τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ σόφισμα κατὰ συμβεβηκὸς γινώσκει ἄλλου ποιήσαντος ὡς ἀλλότριον κρίνουσα τοῖς ἐν αὐτῇ ἀληθέσι τὸ ψεῦδος, γινώσκουσα, ὅταν τις προσαγάγῃ, ὅ, τι παρὰ τὸν κανόνα τοῦ ἀληθοῦς. Περὶ προτάσεως οὖν οὐκ οἶδε — καὶ γὰρ γράμματα — εἰδυῖα δὲ τὸ ἀληθὲς οἶδεν ὃ καλοῦσι πρότασιν, καὶ καθόλου οἶδε τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ὅ τε τίθησι καὶ ὃ αἴρει, καὶ εἰ τοῦτο αἴρει ὃ τίθησιν ἢ ἄλλο, καὶ εἰ ἕτερα ἢ ταὐτά, προσφερομένων ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις ἐπιβάλλουσα, ἀκριβολογεῖσθαι δὲ ἑτέρᾳ δίδωσι τοῦτο ἀγαπῶσῃ.

6 Μέρος οὖν τὸ τίμιον· ἔχει γὰρ καὶ ἄλλα φιλοσοφία· καὶ γὰρ καὶ περὶ φύσεως θεωρεῖ βοήθειαν παρὰ διαλεκτικῆς λαβοῦσα, ὥσπερ καὶ ἀριθμητικὴ προσχρῶνται ⟨καὶ⟩ αἱ

5 4 ἂν Kirchhoff || 20 αἴρει : αἱρεῖ bis Müller.

6 3 ἀριθμητικὴ προσχρῶνται καὶ αἱ conicio ex Arnim *Fragm. Vet. St.* III 19, 17 : ἀριθμητικῇ προσχρῶνται αἱ.

6 Donc la dialectique est une partie de la philosophie, et précieuse entre toutes. La philosophie a d'autres parties; elle étudie la nature avec l'aide de la dialectique; et si l'arithmétique aussi et d'autres arts usent de la dialectique, la physique en est bien plus proche et tire bien plus d'elle. La philosophie étudie la morale, en partant encore de la dialectique; elle y ajoute les bonnes habitudes et les exercices d'où elles proviennent. Les habitudes rationnelles tirent leur caractère propre de cette origine dialectique ; bien qu'elles soient engagées dans la matière, elles gardent beaucoup de la dialectique. Si les autres vertus ne font qu'appliquer le raisonnement à des passions et à des actions qui sont particulières en chacune, la prudence, elle, est une espèce de raisonnement qui vise davantage au général; elle se demande si la conduite est conséquente, si, dans le cas présent, il faut s'abstenir d'une action ou l'accomplir ou s'il y en a une meilleure; mais c'est la dialectique et la sagesse qui fournissent à la prudence les règles absolument universelles et sans matière qu'elle utilise.

Est-il possible que ces vertus inférieures existent sans la dialectique et la sagesse? Oui, sans doute, mais elles sont imparfaites et défectueuses. Est-il possible, sans ces vertus, d'être un sage et un dialecticien? C'est impossible; car elles grandissent avant la sagesse ou bien en même temps qu'elle. Peut-être arrive-t-il qu'on possède les dispositions naturelles à la vertu, qui deviennent des vertus parfaites, lorsque la sagesse s'y joint; en ce cas, la sagesse serait postérieure à ces penchants naturels, et elle viendrait après eux pour perfectionner notre moralité. Ou bien, si l'on a des dispositions naturelles à la vertu, ces dispositions et la sagesse se développent et arrivent à leur terme en même temps; c'est que, alors, la sagesse prend ces dispositions pour les perfectionner; car, d'une manière générale, la disposition naturelle à la vertu n'est qu'une vue imparfaite du bien et une moralité incomplète; et le plus souvent la sagesse et la vertu débutent par cette disposition naturelle.

ἄλλαι τέχναι· μᾶλλον μέντοι αὕτη ἐγγύθεν κομίζεται παρὰ τῆς διαλεκτικῆς· καὶ περὶ ἡθῶν ὡσαύτως θεωροῦσα μὲν ἐκεῖθεν, προστιθεῖσα δὲ τὰς ἕξεις καὶ τὰς ἀσκήσεις, ἐξ ὧν προίασιν αἱ ἕξεις. Ἴσχουσι δὲ αἱ λογικαὶ ἕξεις καὶ ὡς ἴδια ἤδη τὰ ἐκεῖθεν· καὶ γὰρ μετὰ τῆς ὕλης τὰ πλεῖστα· καὶ αἱ μὲν ἄλλαι ἀρεταὶ τοὺς λογισμοὺς ἐν τοῖς πάθεσι τοῖς ἰδίοις καὶ ταῖς πράξεσιν, ἡ δὲ φρόνησις ἐπιλογισμός τις καὶ τὸ καθόλου μᾶλλον καὶ εἰ ἀντακολουθοῦσι καὶ εἰ δεῖ νῦν ἐπισχεῖν ἢ εἰσαῦθις ἢ ὅλως ἄλλο βέλτιον· ἡ δὲ διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφία ἔτι καθόλου καὶ ἀύλως πάντα εἰς χρῆσιν προφέρει τῇ φρονήσει. Πότερα δὲ ἔστι τὰ κάτω εἶναι ἄνευ διαλεκτικῆς καὶ σοφίας; Ἢ ἀτελῶς καὶ ἐλλειπόντως. Ἔστι δὲ σαφὲς εἶναι καὶ διαλεκτικὸν οὕτως ἄνευ τούτων; Ἢ οὐδ' ἂν γένοιτο, ἀλλὰ ἢ πρότερον ἢ ἅμα συναύξεται. Καὶ τάχα ἄν φυσικάς τις ἀρετὰς ἔχοι, ἐξ ὧν αἱ τέλειαι σοφίας ⟨προσ⟩γενομένης. Μετὰ τὰς φυσικὰς οὖν ἡ σοφία· εἶτα τελειοῖ τὰ ἤθη. Ἢ τῶν φυσικῶν οὐσῶν συναύξεται ἤδη ἄμφω καὶ συντελειοῦται· ἢ προλαβοῦσα ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν ἐτελείωσεν· ὅλως γὰρ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ καὶ ὅμμα ἀτελὲς καὶ ἦθος ἔχει, καὶ αἱ ἀρχαὶ τὸ πλεῖστον ἀμφοτέραις, ἀφ' ὧν ἔχομεν.

8 ἤδη : εἴδη AB || 13 μᾶλλον ins. Vitringa ante ἔτι || 19 προσγενομένης Vitringa : γενομένης codd.

NOTICE

Cet ouvrage est le meilleur témoignage de la prédilection que Plotin vieillissant a montrée pour les sujets moraux traités dans la manière large et pittoresque de la *diatribe*, en excluant presque complètement la substructure métaphysique. Il se divise nettement en deux parties : jusqu'au chapitre IV, une introduction systématique, destinée à démontrer, par la critique des autres thèses, que le bonheur consiste dans la vie intellectuelle, identifiée à la substance même de l'intelligence. La seconde partie, qui est la diatribe proprement dite, montre que, s'il en est ainsi, le bonheur doit échapper à tous les coups du sort.

Pour comprendre la première partie, il suffira de remettre les noms sous les discussions. Si, comme le veut Aristote au chapitre VII du livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, le bonheur consiste à bien vivre, à accomplir sa fonction propre et à atteindre sa fin, on devra conclure que le bonheur peut appartenir non seulement aux êtres raisonnables, mais même aux plantes. Dire qu'il n'appartient pas aux plantes parce qu'elles n'en ont pas la sensation, c'est pressentir que le bonheur est plus qu'accomplir une fonction et exige une clarté intellectuelle. Les Stoïciens[1] en plaçant le bonheur dans le jugement et la raison n'ont donc pas tort. Mais comment peu-

1. Ce stoïcisme d'école que Plotin critique ici, comme en beaucoup d'endroits de ses œuvres est donc bien différent du stoïcisme de diatribe dont il adopte pleinement les vues à partir du chapitre V. Cette différence, dont témoigne aussi le précédent traité, est un trait curieux et trop peu connu jusqu'ici de l'histoire du stoïcisme.

vent-ils (et c'est la critique que l'on retrouve dans la bouche d'Antiochus, cet académicien devenu un demi-stoïcien, chez Cicéron) concilier ces deux affirmations : la raison consiste uniquement dans la recherche des choses conformes à la nature ; elle a pourtant une valeur supérieure et indépendante de la manière dont cette recherche aboutit ? De plus, comment peuvent-ils dire que le bien est la substance même de l'âme, et le traiter comme s'il n'en était qu'une manière d'être ? Pour que le bonheur soit, comme ils le veulent, indépendant de la recherche des choses extérieures, il faut que la raison ait, dans le monde intelligible, un objet supérieur à cette recherche. Pour qu'il soit substance et non qualité, il faut qu'il soit la vie sous sa plus haute forme, la vie substantielle de l'intelligence. Le stoïcisme ne peut se maintenir qu'en se dépassant lui-même par une interprétation mystique.

La diatribe qui se développe après, suit, jusque dans les détails, les thèmes imposés à ce genre littéraire : 1° les souffrances, les maladies et la mauvaise fortune n'atteignent pas la sagesse (ch. v à viii) ; 2° la sagesse et le bonheur ne peuvent se perdre par l'effet des maladies mentales (ch. ix et x) ; 3° le bonheur du sage est purement intérieur, et les circonstances extérieures favorables ne lui ajoutent rien (ch. xi à xvi). Cette diatribe est animée d'un autre esprit que le pur stoïcisme, dont elle critique d'ailleurs, en passant, certaines vues (ch. xi). Que l'on veuille bien considérer, en particulier, que, selon les chapitres ix et x qui partent d'une analyse stoïcienne (on peut posséder la sagesse sans en être conscient) l'état d'inconscience est non pas inférieur à l'état de conscience, ce qui est la croyance des Stoïciens, mais supérieur. Il faut en outre remarquer que cette interprétation de la pensée stoïcienne se retrouve chez Philon d'Alexandrie, dans un développement de même allure générale.

IV [46].

DU BONHEUR

1 Posons que bien vivre est la même chose qu'être heureux. Accorderons-nous alors le bonheur à des animaux autres que l'homme ? Oui, semble-t-il, car s'il leur est possible de poursuivre leur vie conformément à leur nature et sans obstacle, qui empêche de dire qu'ils vivent bien ? Si donc on met le bien vivre au rang du bonheur, il appartient aux autres animaux. Il leur appartient aussi, si on en fait l'accomplissement de la fonction propre. Ils peuvent en effet être heureux quand ils agissent conformément à leur nature ; par exemple les oiseaux chanteurs qui, heureux d'ailleurs, sont aussi heureux d'exercer en chantant leur fonction naturelle, et atteignent ainsi la vie désirable pour eux. Si, en troisième lieu, nous posons que le bonheur est une fin, c'est-à-dire le terme dernier d'une tendance naturelle, nous leur accordons par là même le bonheur s'ils atteignent le terme de leur tendance ; quand ils sont arrivés là, la nature s'arrête ; elle a développé jusqu'au bout toutes leurs capacités de vivre ; elle a satisfait à tout du commencement à la fin [1].

— Mais on n'est pas satisfait de faire descendre le bonheur jusqu'aux autres animaux. Ne faut-il pas alors, dit-on, l'accorder aux animaux les plus vils, l'accorder même aux plantes qui vivent, elles aussi, et dont la vie se déroule vers une fin ? — Mais d'abord, n'est-il pas absurde de croire que les autres animaux ne peuvent pas bien vivre, simplement

1. Argumentation dirigée contre Aristote ; des trois caractères assignés au bonheur par Aristote (*Eth. Nic.*, I, 7), on déduit que, contrairement à ce qu'il soutient (*Eth.*, X, 1176 a 34 ; 1178 b,

IV [46]

ΠΕΡΙ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑΣ

1 Τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ αὐτῷ τιθέμενοι καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἆρα τούτων μεταδώσομεν ; Εἰ γὰρ ἔστιν αὐτοῖς ἢ πεφύκασιν ἀνεμποδίστως διεξάγειν, κἀκεῖνα τί κωλύει ἐν εὐζωίᾳ λέγειν εἶναι ; Καὶ γὰρ εἴτε ἐν εὐπαθείᾳ τὴν εὐζωίαν τις θήσεται, εἴτε ἐν ἔργῳ οἰκείῳ τελουμένῳ, κατ' ἄμφω καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρξει. Καὶ γὰρ εὐπαθεῖν ἐνδέχοιτο ἂν καὶ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἔργῳ εἶναι· οἷον καὶ τὰ μουσικὰ τῶν ζῴων ὅσα τοῖς τε ἄλλοις εὐπαθεῖ καὶ δὴ καὶ ᾄδοντα ἢ πέφυκε καὶ ταύτῃ αἱρετὴν αὐτοῖς τὴν ζωὴν ἔχει. Καὶ τοίνυν καὶ εἰ τέλος τι τὸ εὐδαιμονεῖν τιθέμεθα, ὅπερ ἐστὶν ἔσχατον τῆς ἐν φύσει ὀρέξεως, καὶ ταύτῃ ἂν αὐτοῖς μεταδοίημεν τοῦ εὐδαιμονεῖν εἰς ἔσχατον ἀφικνουμένων, εἰς ὃ ἐλθοῦσιν ἵσταται ἡ ἐν αὐτοῖς φύσις πᾶσαν ζωὴν αὐτοῖς διεξελθοῦσα καὶ πληρώσασα ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος. Εἰ δέ τις δυσχεραίνει τὸ τῆς εὐδαιμονίας καταφέρειν εἰς τὰ ζῷα τὰ ἄλλα — οὕτω γὰρ ἂν καὶ τοῖς ἀτιμοτάτοις αὐτῶν μεταδώσειν· μεταδώσειν δὲ καὶ τοῖς φυτοῖς ζῶσι καὶ αὐτοῖς καὶ ζωὴν ἐξελιττομένην εἰς τέλος ἔχουσι — πρῶτον μὲν ἄτοπος [διὰ τί] εἶναι οὐ δόξει μὴ ζῆν εὖ τὰ ἄλλα ζῷα λέγων, ὅτι

1 4 κωλύει ἐν : κωλύει εἰ ἐν E || 5 γὰρ om. C || 6 τελουμένῳ : τελειουμένῳ C || 10 ἔχει : ἔχειν C || 14 ζωὴν αὐτοῖς : αὐτῆς Kirchhoff 15 δυσχεραίνει : δυσχεραίνοι C || 16 τῆς εὐδαιμονίας : τὴν εὐδαιμονίαν Vat. in margine || 17 μεταδώσειν bis : μεταδώσει bis C || 20 διὰ τί del. Volkmann || οὐ om. E.

parce qu'ils nous paraissent être de peu de valeur ? Et puis, l'on n'est pas forcé d'accorder le bonheur aux plantes si on l'accorde à tous les animaux, puisqu'elles ne possèdent pas le sentiment. Peut-être voudra-t-on l'accorder aux plantes, parce qu'on leur accorde la vie ; car tout être vivant peut vivre bien ou vivre mal ; les plantes elles-mêmes peuvent être dans des dispositions bonnes ou mauvaises, produire des fruits ou n'en pas produire.

Ainsi, si la fin des biens est le plaisir et si bien vivre consiste à éprouver du plaisir, il n'est pas raisonnable d'enlever aux êtres animés autres que l'homme la possibilité de bien vivre. Il en est de même, que l'on définisse la vie bonne par l'ataraxie ou par la conformité à la nature.

2 Mais si on ne l'accorde pas aux plantes, sous prétexte qu'elles ne sentent pas, on risque de la refuser aussi à tous les êtres vivants. Définit-on en effet la sensation par la conscience d'une impression ? Il faut alors, si la sensation est un bien, que l'impression soit bonne en elle-même et avant d'être consciente ; il faut qu'elle soit conforme à la nature, même si elle est inconsciente ; il faut qu'elle corresponde à nos fonctions propres, même si nous l'ignorons ; et puisque cette impression est bonne et puisqu'elle existe, l'être qui la possède, possède déjà le bien. Pourquoi donc ajouter qu'elle doit encore être sentie ? C'est sans doute parce que l'on place le bien non pas dans l'impression et l'état qui en résulte, mais dans la connaissance et la sensation. Mais alors il faudra dire que le bien est la sensation prise en elle-même, qu'il est l'acte de l'âme sensitive, et cela, quel que soit l'objet de la sensation. — Dira-t-on que le bien est composé des deux choses, de la sensation et de l'état senti ? — D'abord, si chacune des deux est indifférente, comment peut-on dire que le bien est la combinaison des deux ? Et si l'on répond que l'impression, avec l'état de bien-être qui l'accompagne, n'est un bien que parce que nous connaissons la présence de ce bien en nous, nous demanderons si le bonheur suit immédiatement la connaissance de cette présence, ou s'il faut

27), le bonheur doit appartenir aux animaux et aux plantes (cf. sur ce point la théorie d'Anaxagore).

μὴ πολλοῦ ἄξια αὐτῷ δοκεῖ εἶναι; Τοῖς δὲ φυτοῖς οὐκ ἀναγκάζοιτο ἂν διδόναι ὃ τοῖς ἄπασι ζῴοις δίδωσιν, ὅτι μὴ αἴσθησις πάρεστιν αὐτοῖς. Εἴη δ' ἄν τις ἴσως καὶ ὁ διδοὺς τοῖς φυτοῖς, εἴπερ καὶ τὸ ζῆν· ζωὴ δὲ ἡ μὲν εὖ ἂν εἴη, ἡ δὲ τοὐναντίον· οἷον ἔστι καὶ ἐπὶ φυτῶν εὐπαθεῖν καὶ μή, καὶ καρπὸν αὖ φέρειν καὶ μὴ φέρειν. Εἰ μὲν οὖν ἡδονὴ τὸ τέλος καὶ ἐν τούτῳ τὸ εὖ ζῆν, ἄτοπος ὁ ἀφαιρούμενος τὰ ἄλλα ζῷα τὸ εὖ ζῆν· καὶ εἰ ἀταραξία δὲ εἴη, ὡσαύτως· καὶ εἰ τὸ κατὰ φύσιν ζῆν δὲ λέγοιτο τὸ εὖ ζῆν εἶναι.

2 Τοῖς μέντοι φυτοῖς διὰ τὸ μὴ αἰσθάνεσθαι οὐ διδόντες κινδυνεύουσιν οὐδὲ τοῖς ζῴοις ἤδη ἅπασι διδόναι. Εἰ μὲν γὰρ τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦτο λέγουσι, τὸ τὸ πάθος μὴ λανθάνειν, δεῖ αὐτὸ ἀγαθὸν εἶναι τὸ πάθος πρὸ τοῦ μὴ λανθάνειν, οἷον τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν, κἂν λανθάνῃ, καὶ ⟨τὸ⟩ οἰκεῖον εἶναι, κἂν μήπω γινώσκῃ ὅτι οἰκεῖον [καὶ ὅτι ἡδύ· δεῖ γὰρ ἡδὺ εἶναι]. Ὥστε ἀγαθοῦ τούτου ὄντος καὶ παρόντος ἤδη ἐστὶν ἐν τῷ εὖ τὸ ἔχον. Ὥστε τί δεῖ τὴν αἴσθησιν προσλαμβάνειν; Εἰ μὴ ἄρα οὐκ ἐν τῷ γινομένῳ πάθει τῇ καταστάσει τὸ ἀγαθὸν διδόασιν, ἀλλὰ τῇ γνώσει καὶ τῇ αἰσθήσει. Ἀλλ' οὕτω γε τὴν αἴσθησιν αὐτὴν τὸ ἀγαθὸν ἐροῦσι καὶ ἐνέργειαν ζωῆς αἰσθητικῆς· ὥστε καὶ ὁτουοῦν ἀντιλαμβανομένοις. Εἰ δὲ ἐξ ἀμφοῖν τὸ ἀγαθὸν λέγουσιν, οἷον αἰσθήσεως τοιούτου, πῶς ἑκατέρου ἀδιαφόρου ὄντος τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἀγαθὸν εἶναι λέγουσιν; Εἰ δὲ ἀγαθὸν μὲν τὸ πάθος, καὶ τὴν τοιάνδε κατάστασιν τὸ εὖ ζῆν, ὅταν γνῷ τις τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ παρόν, ἐρωτητέον αὐτούς, εἰ γνοὺς τὸ παρὸν δὴ τοῦτο ὅτι πάρεστιν εὖ ζῇ, ἢ δεῖ γνῶναι οὐ μόνον

25 μή, καὶ καρπὸν : μὴ, καρπὸν BCE.

2 2 κινδυνεύουσιν : κινδονεύσουσιν E || 5 τὸ Volkmann || 6 γινώσκῃ : γινώσκηται Volkmann || καὶ — εἶναι del. Müller || 9 τῇ Volkmann : ἢ || 10 ἀλλὰ : ἀλλ' ἐν coni. Creuzer || καὶ τῇ αἰσθήσει : καὶ αἰσθήσει BCE || 13 ἀντιλαμβανομένοις : ἀντιλαμβανομένης C Vat.

encore, après en avoir ressenti le plaisir, connaître que le plaisir est un bien. Mais cette dernière connaissance est l'œuvre non plus de la sensation, mais d'une faculté supérieure à la sensation : dans ce cas donc, le bonheur appartient non pas à l'être qui sent le plaisir, mais à celui qui est capable de connaître que le plaisir est un bien ; et la cause du bonheur sera non pas le plaisir, mais la faculté de juger que le plaisir est un bien ; or ce jugement vaut mieux que l'impression ; il est raison et intelligence ; et jamais ce qui est sans raison ne vaut mieux que la raison. Comment donc la raison s'abandonnerait-elle au point de juger qu'une chose d'espèce contraire à la sienne lui est supérieure ? Il s'ensuit que ceux qui refusent le bonheur à la plante et ne l'accordent qu'à l'être sentant, recherchent à leur insu un bien supérieur à la sensation, et le placent dans une vie plus claire.

Pour ceux qui mettent le bonheur dans l'âme raisonnable, et non simplement dans l'âme, fût-elle sensitive, ils ont peut-être raison. Mais pourquoi ne donnent-ils le bonheur qu'à l'animal raisonnable ? Il faut le leur demander : « Ajoutez-vous cette condition parce que la raison, par son adresse, est capable de rechercher et de procurer facilement les objets qui satisfont nos besoins primordiaux ? L'ajouteriez-vous, si elle n'était pas capable de cette recherche et de ce succès ? Si vous l'estimez pour son pouvoir supérieur d'acquérir ces objets, le bonheur appartiendra aussi aux êtres sans raison : ils peuvent les atteindre sans elle et par instinct. La raison serait alors au service de nos besoins ; elle ne serait plus recherchée pour elle-même, même si elle devient cette raison parfaite qu'on appelle la vertu. Direz-vous que sa valeur ne lui vient pas de ce qu'elle satisfait nos besoins primordiaux, et qu'elle est aimable par elle-même ? Dites alors quelle autre fonction elle a, quelle est sa nature, et ce qui la rend parfaite[1]. » Car sa perfection ne consiste pas à contempler les objets qui satisfont nos besoins ; elle a une autre perfection et une autre nature ;

1. Toute l'argumentation du chapitre est l'argumentation classique contre la morale stoïcienne ; comparer l'exposition de Plotin avec Cicéron, *de Finibus*, III 21, 22, Plutarque, *adv. Stoic.*, 26, et la critique avec *de Fin.* IV, 34-35. Tout le début du chapitre suivant est dirigé moins contre la thèse stoïcienne même, qui est au fond identique à celle de Plotin (le bonheur est substance et non qualité ; cf. Épictète,

ὅτι ἡδύ, ἀλλ' ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθόν. Ἀλλ' εἰ ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθόν, οὐκ αἰσθήσεως τοῦτο ἔργον ἦδη, ἀλλ' ἑτέρας μείζονος ἢ κατ' αἴσθησιν δυνάμεως. Οὐ τοίνυν τοῖς ἡδομένοις τὸ εὖ ζῆν ὑπάρξει, ἀλλὰ τῷ γινώσκειν δυναμένῳ, ὅτι ἡδονὴ τὸ ἄγαθόν. Αἴτιον δὴ τοῦ εὖ ζῆν οὐχ ἡδονὴ ἔσται, ἀλλὰ τὸ κρίνειν δυνάμενον, ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν. Καὶ τὸ μὲν κρῖνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος· λόγος γὰρ ἢ νοῦς· ἡδονὴ δὲ πάθος· οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλογον λόγου. Πῶς ἂν οὖν ὁ λόγος αὐτὸν ἀφεὶς ἄλλο θήσεται ἐν τῷ ἐναντίῳ γένει κείμενον κρεῖττον εἶναι ἑαυτοῦ; Ἀλλὰ γὰρ ἐσίκασιν ὅσοι τε τοῖς φυτοῖς οὐ διδόασι καὶ ὅσοι αἰσθήσει τοιᾷδε τὸ εὖ λανθάνειν ἑαυτοὺς μεῖζόν τι τὸ εὖ ζῆν ζητοῦντες καὶ ἐν τρανοτέρᾳ ζωῇ τὸ ἄμεινον τιθέντες. Καὶ ὅσοι δὲ ἐν λογικῇ ζωῇ εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ζωῇ, οὐδ' εἰ αἰσθητικὴ εἴη, καλῶς μὲν ἴσως ἂν λέγοιεν. Διὰ τί δὲ οὕτω καὶ περὶ τὸ λογικὸν ζῷον μόνον τὸ εὐδαιμονεῖν τίθενται ἐρωτᾶν αὐτοὺς προσήκει· « Ἆρά γε τὸ λογικὸν προσλαμβάνετε, ὅτι εὐμήχανον μᾶλλον ὁ λόγος καὶ ῥᾳδίως ἀνιχνεύειν καὶ περιποιεῖν τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν δύναται, ἢ κἂν μὴ δυνατὸς ᾖ ἀνιχνεύειν μηδὲ τυγχάνειν; Ἀλλ' εἰ μὲν διὰ τὸ ἀνευρίσκειν μᾶλλον δύνασθαι, ἔσται καὶ τοῖς μὴ λόγον ἔχουσιν, εἰ ἄνευ λόγου φύσει τυγχάνοιεν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, τὸ εὐδαιμονεῖν. Καὶ ὑπουργὸς ἂν ὁ λόγος καὶ οὐ δι' αὐτὸν αἱρετὸς γίγνοιτο οὐδ' αὖ ἡ τελείωσις αὐτοῦ, ἣν φαμεν ἀρετὴν εἶναι. Εἰ δὲ φήσετε μὴ διὰ τὰ κατὰ φύσιν πρῶτα ἔχειν τὸ τίμιον, ἀλλὰ δι' αὐτὸν ἀσπαστὸν εἶναι, λεκτέον τί τε ἄλλο ἔργον αὐτοῦ καὶ τίς ἡ φύσις αὐτοῦ καὶ τί τέλειον αὐτὸν ποιεῖ. » Ποιεῖν γὰρ δεῖ αὐτὸν τέλειον οὐ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ ταῦτα, ἀλλὰ ἄλλο τι τὸ τέλειον

24 ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν: ἡδονὴ ἀγαθόν Darm. || 29 οὐ A in marg. Creuzer || τοιᾷδε CEF Müller: τοιάδε AB || 35 προσλαμβάνετε: τε A in rasura F προσλαμβάνεται BCE || 37 ἢ κἂν: ἢ οὐκ ἂν C Vat. Ciz || 47 τέλειον αὐτῷ F Kirchhoff: αὐτῶν BCE αὐτὸν A Creuzer.

elle n'est pas du nombre des inclinations naturelles primitives, ni des objets qui satisfont ces inclinations ; elle n'appartient pas du tout à cette espèce d'êtres ; elle leur est bien supérieure ; ou alors je ne vois pas comment ils peuvent lui attribuer cette valeur. Eh bien ! jusqu'à ce qu'ils lui aient trouvé des objets supérieurs à ceux où ils s'arrêtent maintenant, laissons-les donc rester où ils veulent, à se demander comment on parvient au bonheur et quels êtres y parviennent.

3 Pour nous, repartons du début et disons en quoi nous faisons consister le bonheur. C'est dans la vie que nous plaçons le bonheur : si nous faisions du mot *vie* un terme synonyme, nous accorderions à tous les êtres vivants l'aptitude au bonheur, et nous dirions : sont heureux en acte tous les êtres auxquels appartient ce caractère identique que tous les êtres vivants sont aptes à posséder par nature ; nous n'accorderions pas aux animaux raisonnables l'aptitude au bonheur, pour la refuser aux animaux sans raison ; car la vie désignerait un caractère commun qui donnerait à tous la même aptitude au bonheur, puisque le bonheur ne serait qu'une sorte de vie. Donc, à mon avis, ceux qui mettent le bonheur dans la vie raisonnable et non dans la vie en général ne se sont pas aperçus qu'ils cessaient de supposer que le bonheur est la vie ; car ils sont forcés de dire que le bonheur existe seulement dans la faculté de la raison qui est une qualité. Mais le sujet de cette qualité est, selon eux, la vie ou âme raisonnable ; et c'est en ce tout qu'est l'âme raisonnable que le bonheur existe ; il existe donc bien, malgré qu'ils en aient, dans une des espèces de la vie (Je parle des espèces de la vie, non au sens où des espèces sont des subdivisions d'un même genre, mais au sens où nous disons qu'un terme est antérieur et l'autre postérieur).

Mais le mot vie se prend en plusieurs sens : la vie se distingue en vie de premier rang, de second rang, et ainsi de suite ; vie est un terme homonyme, qui a des sens différents, appliqué à la plante ou à l'être sans raison ; la différence est dans sa clarté ou son obscurité. Il y a évidemment les

Entret. I, 20, 17), que contre la manière dont la comprenaient les critiques du stoïcisme.

αὐτῷ εἶναι καὶ φύσιν ἄλλην εἶναι αὐτῷ καὶ μὴ εἶναι αὐτὸν τούτων τῶν πρώτων κατὰ φύσιν μηδὲ ἐξ ὧν τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν μηδ' ὅλως τούτου τοῦ γένους εἶναι, ἀλλὰ κρείττονα τούτων ἁπάντων· ἢ πῶς τὸ τίμιον αὐτῷ οὐκ οἶμαι ἕξειν αὐτοὺς λέγειν. Ἀλλ' οὗτοι μέν, ἕως ἂν κρείττονα εὕρωσι φύσιν τῶν περὶ ἃ νῦν ἵστανται, ἐατέοι ἐνταυθοῖ εἶναι, οὗπερ μένειν ἐθέλουσιν, ἀπόρως ἔχοντες ὅπῃ τὸ εὖ ζῆν, οἷς δυνατόν ἐστι τούτων.

3 Ἡμεῖς δὲ λέγωμεν ἐξ ἀρχῆς τί ποτε τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπολαμβάνομεν εἶναι. Τιθέμενοι δὴ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν ζωῇ, εἰ μὲν συνώνυμον τὸ ζῆν ἐποιούμεθα, πᾶσι μὲν ἂν τοῖς ζῶσιν ἀπέδομεν δεκτικοῖς εὐδαιμονίας εἶναι, εὖ δὲ ζῆν ἐνεργείᾳ ἐκεῖνα, οἷς παρῆν ἕν τι καὶ ταὐτόν, οὗ ἐπεφύκει δεκτικὰ πάντα τὰ ζῷα εἶναι, καὶ οὐκ ἂν τῷ μὲν λογικῷ ἔδομεν δύνασθαι τοῦτο, τῷ δ' ἀλόγῳ οὐκέτι· ζωὴ γὰρ ἦν τὸ κοινόν, ὃ δεκτικὸν τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔμελλεν εἶναι, εἴπερ ἐν ζωῇ τινι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπῆρχεν. Ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ ἐν λογικῇ ζωῇ λέγοντες τὸ εὐδαιμονεῖν γίνεσθαι οὐκ ἐν τῇ κοινῇ ζωῇ τιθέντες ἠγνόησαν τὸ εὐδαιμονεῖν οὐδὲ ζωὴν ὑποτιθέμενοι. Ποιότητα δὴ τὴν λογικὴν δύναμιν, περὶ ἣν ἡ εὐδαιμονία συνίσταται, ἀναγκάζοιντο ἂν λέγειν. Ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς λογική ἐστι ζωή· περὶ γὰρ τὸ ὅλον τοῦτο ἡ εὐδαιμονία συνίσταται· ὥστε περὶ ἄλλο εἶδος ζωῆς. Λέγω δὲ οὐκ ὡς ἀντιδιῃρημένον τῷ λόγῳ, ἀλλ' ὡς ἡμεῖς φαμεν ⟨τὸ μὲν⟩ πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον εἶναι. Πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης καὶ τὴν διαφορὰν ἐχούσης κατὰ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ ἐφεξῆς καὶ ὁμωνύμως τοῦ ζῆν λεγομένου — ἄλλως μὲν τοῦ φυτοῦ, ἄλλως δὲ τοῦ ἀλόγου — καὶ τρανότητι καὶ ἀμυδρότητι τὴν διαφορὰν ἐχόντων, ἀνάλογον δηλονότι καὶ

48 εἶναι αὐτῷ : αὐτὸν (αὐτοῦ sup. lineam) F || 54 οὗπερ μένειν : οὗ περιμένειν B || 55 ὅπῃ : ὅτι BF.

3 16 ἀντιδιῃρημένον : ἀντειρημένον C || 17 τὸ μὲν inser. Volkmann.

mêmes degrés dans le bonheur. Si une vie est l'image d'une autre, le bonheur correspondant à la première est évidemment l'image du bonheur correspondant à la seconde. Donc si l'on considère l'être vivant à son degré supérieur, l'être dont la vie est sans déficience, c'est à lui seul qu'appartient le bonheur réel ; car il a la perfection, puisque dans les êtres la perfection consiste essentiellement à vivre et qu'elle est la vie achevée ; ainsi le bien n'est pas pour lui adventice ; il n'y a pas à distinguer un sujet et une qualité venue d'ailleurs qui ferait entrer ce sujet dans le bien. Si la vie est complète, que lui ajouterait-on pour la rendre parfaite ? On dira peut être : la nature du bien ; et c'est bien là aussi ma propre théorie, mais il s'agit maintenant du bien non pas comme cause, mais comme attribut de la vie.

On a souvent dit que la vie parfaite, véritable et réelle existe en cette nature de l'intelligence, que toutes les autres vies sont imparfaites, qu'elles sont des images de la vie parfaite, qu'elles ne sont pas la vie dans sa plénitude et sa pureté, qu'elles sont aussi bien le contraire de la vie ; disons maintenant pour résumer que, puisque tous les êtres vivants dérivent d'un principe unique et puisqu'ils ne possèdent pas la vie à un degré égal, il faut que ce principe soit la vie première et la vie complète [1].

4 Si donc l'homme est capable de posséder la vie complète, il est également capable d'être heureux. Sinon, l'on réserverait le bonheur aux dieux, puisqu'ils posséderaient seuls une vie de ce genre. Mais puisque nous affirmons que le bonheur existe aussi chez les hommes, il faut rechercher de quelle manière il existe. De la manière suivante : l'homme a la vie complète, quand il possède non seulement la vie des sens, mais la faculté de raisonner et l'intelligence véritable ; il en est d'autres preuves. Mais est-ce qu'il possède cette vie comme on possède une chose différente de soi-même? Non pas, puisqu'il n'est pas d'homme qui ne la possède ou bien en puissance ou bien en acte (s'il la possède en acte, nous le disons heureux)[2]. —

1. Remarquer la généralité que prend ici la notion de vie, qui, au sens étroit, désigne, comme l'âme, l'intermédiaire entre l'intelligible et le sensible.

2. Comparer I, 1, 8, 1 sq.

τὸ εὖ. Καὶ εἰ εἴδωλον ἄλλο ἄλλου, δηλονότι καὶ τὸ εὖ ὡς εἴδωλον τοῦ εὖ. Εἰ δὲ ὅτῳ ἄγαν ὑπάρχει τὸ ζῆν — τοῦτο δέ ἐστιν ὃ μηδενὶ τοῦ ζῆν ἐλλείπει — τὸ εὐδαιμονεῖν, μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι· τούτῳ γὰρ καὶ τὸ ἄριστον, εἴπερ ἐν τοῖς οὖσι τὸ ἄριστον τὸ ὄντως ἐν ζωῇ καὶ ἡ τέλειος ζωή· οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ ἐπακτὸν τὸ ἀγαθὸν ὑπάρχοι, οὐδ' ἄλλο τὸ ὑποκείμενον ἀλλαχόθεν γενόμενον παρέξει αὐτῷ ἐν ἀγαθῷ εἶναι. Τί γὰρ τῇ τελείᾳ ζωῇ ἂν προσγένοιτο εἰς τὸ ἀρίστην εἶναι; Εἰ δέ τις τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἐρεῖ, οἰκεῖος μὲν ὁ λόγος ἡμῖν, οὐ μὴν τὸ αἴτιον, ἀλλὰ τὸ ἐνυπάρχον ζητοῦμεν. Ὅτι δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει, καὶ ὅτι αἱ ἄλλαι ἀτελεῖς καὶ ἰνδάλματα ζωῆς καὶ οὐ τελείως οὐδὲ καθαρῶς καὶ οὐ μᾶλλον ζωαὶ ἢ τοὐναντίον, πολλάκις μὲν εἴρηται· καὶ νῦν δὲ λελέχθω συντόμως ὡς, ἕως ἂν πάντα τὰ ζῶντα ἐκ μιᾶς ἀρχῆς ᾖ, μὴ ἐπίσης δὲ τὰ ἄλλα ζῇ, ἀνάγκη τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην ζωὴν καὶ τὴν τελειοτάτην εἶναι.

4 Εἰ μὲν οὖν τὴν τελείαν ζωὴν ἔχειν οἷός τε ἄνθρωπος, καὶ ἄνθρωπος ὁ ταύτην ἔχων τὴν ζωὴν εὐδαίμων. Εἰ δὲ μή, ἐν θεοῖς ἄν τις τὸ εὐδαιμονεῖν θεῖτο, εἰ ἐν ἐκείνοις μόνοις ἡ τοιαύτη ζωή. Ἐπειδὴ τοίνυν φαμὲν εἶναι καὶ ἐν ἀνθρώποις τὸ εὐδαιμονεῖν [τοῦτο], σκεπτέον πῶς ἔστι τοῦτο. Λέγω δὲ ὧδε· ὅτι μὲν οὖν ἔχει τελείαν ζωὴν ἄνθρωπος οὐ τὴν αἰσθητικὴν μόνον ἔχων, ἀλλὰ καὶ λογισμὸν καὶ νοῦν ἀληθινόν, δῆλον καὶ ἐξ ἄλλων. Ἀλλ' ἆρά γε ὡς ἄλλος ὢν ἄλλο τοῦτο ἔχει; Ἢ οὐδ' ἐστὶν ὅλως ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ τοῦτο ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὃν δὴ καί φαμεν εὐδαι-

25 τοῦ ζῆν ἐλλείπει : τὸ ζῆν ἐπιλείπει Marc C || 27 ἐν ζωῇ : ἓν ζωή Marc A || 28 καὶ ἡ τέλειος ζωή om. C Vat. || 30 αὐτῷ ἐν Marc A Müller : αὐτὸ ἐν EF || 33 ὅτι δ' ἡ : ὅτι δὴ ABF || 40 τελειοτάτην BCF · τελειότητα AE.

4 3 εἰ ἐν : ἢ ἐν Mon. A || 5 τοῦτο del. Volkmann.

Dirons-nous que cette forme de vie, cette vie complète, est en lui comme une partie de lui-même ? — Distinguons : les autres hommes la possèdent bien comme une partie d'eux-mêmes, parce qu'ils la possèdent seulement en puissance ; mais l'homme heureux est celui qui, désormais, est en acte cette vie elle-même, celui qui est passé en elle jusqu'à s'identifier avec elle ; désormais les autres choses ne font que l'environner, sans qu'on puisse dire que ce sont des parties de lui-même, puisqu'il cesse de les vouloir et qu'elles ne sauraient adhérer à lui que par l'effet de sa volonté. — Qu'est-ce que le bien pour cet homme ? — Il est son bien à lui-même, grâce à la vie parfaite qu'il possède (Mais la cause du bien qui est en lui, c'est le Bien qui est au delà de l'Intelligence ; et il est, en un sens, tout autre que le bien qui est en lui). La preuve qu'il en est ainsi, c'est que dans cet état, il ne cherche plus rien. Que pourrait-il chercher ? Des choses inférieures ? Non pas ; il a en lui la perfection ; celui qui possède ce principe vivifiant mène une vie qui se suffit à elle-même ; l'homme sage n'a besoin que de lui-même pour être heureux et acquérir le bien ; il n'est de bien qu'il ne possède. Il cherche d'autres choses, c'est vrai ; mais il les cherche parce qu'elles sont indispensables non pas à lui mais aux choses qui lui appartiennent ; un corps lui est uni, et il les cherche pour ce corps ; ce corps, lui aussi, est un être vivant, mais vivant d'une vie qui a ses biens propres, qui ne sont pas ceux de l'homme véritable. L'homme connaît ces biens du corps et il les lui donne sans rien entamer de sa propre vie à lui.

Dans la chance adverse, son bonheur n'est pas amoindri ; il est immuable, comme la vie qu'il possède ; quand ses proches ou ses amis meurent, il sait ce qu'est la mort, et ceux qui la subissent le savent aussi, s'ils sont des sages ; la perte de ses proches et de ses parents n'émeut en lui que la partie irrationnelle dont les peines ne l'atteignent pas.

5 Mais les souffrances ? Les maladies ? Et tous les autres obstacles qui empêchent d'agir ? Et la perte de conscience qui peut être l'effet des philtres et de certaines maladies [1] ? Comment le sage atteint de tous ces maux, pourra-t-il bien vivre et être heureux, sans parler encore de la pauvreté et de l'obscu-

1. Objection d'Aristote (*Eth.* X 6), examinée par les Stoïciens.

μονα εἶναι. Ἀλλ᾽ ὡς μέρος αὐτοῦ τοῦτο φήσομεν ἐν αὐτῷ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς τὸ τέλειον εἶναι; Ἢ τὸν μὲν ἄλλον ἄνθρωπον μέρος τι τοῦτο ἔχειν δυνάμει ἔχοντα, τὸν δὲ εὐδαίμονα ἤδη, ὃς δὴ καὶ ἐνεργείᾳ ἐστι τοῦτο καὶ μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτὸ εἶναι τοῦτο· περικεῖσθαι δ᾽ αὐτῷ τὰ ἄλλα ἤδη, ἃ δὴ οὐδὲ μέρη αὐτοῦ ἄν τις θεῖτο οὐκ ἐθέλοντι περικείμενα· ἦν δ᾽ ἂν αὐτοῦ κατὰ βούλησιν συνηρτημένα. Τούτῳ τοίνυν τί ποτ᾽ ἐστὶ τὸ ἀγαθόν; Ἢ αὐτὸς αὑτῷ ⟨τῷ⟩ ὅπερ ἔχει· τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τοῦ ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλως ἀγαθόν, αὐτῷ παρὸν ἄλλως. Μαρτύριον δὲ τοῦ τοῦτο εἶναι τὸ μὴ ἄλλο ζητεῖν τὸν οὕτως ἔχοντα. Τί γὰρ ἂν καὶ ζητήσειε; Τῶν μὲν γὰρ χειρόνων οὐδέν, τῷ δὲ ἀρίστῳ σύνεστιν. Αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτω ζωὴν ἔχοντι. Κἂν σπουδαῖος ᾖ, αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτῆσιν ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἀγαθὸν ὃ μὴ ἔχει. Ἀλλ᾽ ὃ ζητεῖ ὡς ἀναγκαῖον ζητεῖ, καὶ οὐχ αὑτῷ, ἀλλά τινι τῶν αὑτοῦ. Σώματι γὰρ προσηρτημένῳ ζητεῖ· κἂν ζῶντι δὲ σώματι, τὰ αὑτοῦ ζῶντι τούτῳ, οὐχ ἃ τοιούτου τοῦ ἀνθρώπου ἐστί. Καὶ γινώσκει ταῦτα καὶ δίδωσιν ἃ διδωσιν οὐδὲν τῆς αὑτοῦ παραιρούμενος ζωῆς. Οὐδ᾽ ἐν τύχαις τοίνυν ἐναντίαις ἐλαττώσεται εἰς τὸ εὐδαιμονεῖν· μένει γὰρ καὶ ὡς ἡ τοιαύτη ζωή· ἀποθνησκόντων τε οἰκείων καὶ φίλων οἶδε τὸν θάνατον ὅ τι ἐστίν, ἴσασι δὲ καὶ οἱ πάσχοντες σπουδαῖοι ὄντες. Οἰκεῖοι δὲ καὶ προσήκοντες τοῦτο πάσχοντες κἂν λυπῶσιν, οὐκ αὐτόν, τὸ δ᾽ ἐν αὐτῷ νοῦν οὐκ ἔχον, οὗ τὰς λύπας οὐ δέξεται.

5 Ἀλγηδόνες δ᾽ ἔτι καὶ νόσοι καὶ τὰ ἄλλως κωλύοντα ἐνεργεῖν; Εἰ δὲ δὴ μηδ᾽ ἑαυτῷ παρακολουθοῖ; Γένοιτο γὰρ ἂν καὶ ἐκ φαρμάκων καί τινων νόσων. Πῶς δὴ ἐν τούτοις ἅπασι τὸ ζῆν εὖ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἂν ἔχοι; Πενίας γὰρ

18 ⟨τῷ⟩ Kirchhoff || 20 αὐτῷ: αὐτὸ C || τοῦ τοῦτο Kirchhoff: τούτου τὸ codd. τούτου τὸ F.

5 1 δ᾽ ἔτι: δὲ τί F || ἄλλως A: ὅλως; A super lineam F in marg.

rité ? Voilà bien des objections, dès que l'on envisage ces maux, et, en particulier, les fameuses infortunes de Priam[1]. — Le sage, dit-on, les supporte et les supporte facilement ? — Oui, mais il ne les a pas voulus ; or tout doit être voulu dans la vie heureuse ; il est faux que notre sage soit une âme et que son corps ne compte pas dans son être. — Oui, pourrait-on dire, l'homme est tout disposé à prendre le corps pour une partie de lui-même, mais seulement tant que les impressions du corps montent jusqu'à lui, et, inversement, tant qu'il recherche les objets ou les fuit dans l'intérêt du corps. — Mais si le plaisir est un élément du bonheur, comment un être, qui souffre d'infortunes et de chagrins, pourrait-il être heureux, si sage qu'il soit ? Sans doute, pour les dieux, l'état dont on parle est un bonheur qui se suffit à lui-même ; mais chez l'homme, à la raison s'ajoute une partie inférieure ; et c'est dans tout l'homme que doit résider le bonheur et non pas seulement dans sa partie supérieure ; car, le mal d'une partie arrête nécessairement l'autre dans son activité propre, parce que la première ne fonctionne pas bien. Ou bien alors, il faut rompre tout lien avec le corps et la sensation du corps et chercher ainsi à se suffire à soi-même pour être heureux[2].

6 — [Je réponds aux Péripatéticiens] : Si l'on avait raison d'admettre que le bonheur consistât à ne pas souffrir, à ne pas être malade, à éviter la malechance et les grandes infortunes, personne ne serait heureux, avec un sort contraire. Mais, si le bonheur est placé dans la possession du vrai bien, pourquoi l'oublier ? Pourquoi, sans le prendre en considération, juger que l'homme heureux recherche des choses qui ne sont pas des éléments du bonheur ? Un amas de biens véritables et d'objets nécessaires à la vie (et même non nécessaires) que vous appelez des biens, voilà le bien pour vous[3] ; il faut alors chercher à se procurer toutes ces choses. Mais si la fin des biens est une, s'il ne doit pas y avoir plusieurs fins (en ce cas on ne rechercherait plus une fin mais des fins), il

1. C'est l'objection classique depuis Aristote (*Eth. Nic.* I 9 fin).

2. Toute la fin du chapitre est le thème de la critique académicienne du stoïcisme, Cicéron, *de Finibus,* IV, 16-18 ; V 34.

3. Il s'agit bien de la doctrine péripatéticienne d'origine, soutenue

καὶ ἀδοξίας ἑατέον. Καίτοι καὶ πρὸς ταῦτα ἄν τις ἀποβλέψας ἐπιστήσειε καὶ πρὸς τὰς πολυθρυλλήτους αὖ μάλιστα Πριαμικὰς τύχας· ταῦτα γὰρ εἰ καὶ φέροι καὶ ῥᾳδίως φέροι, ἀλλ᾽ οὐ βουλητά γε ἦν αὐτῷ· δεῖ δὲ βουλητὸν τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι· ἐπεὶ οὐδὲ τοῦτον εἶναι τὸν σπουδαῖον, ψυχὴν τοιάνδε, μὴ συναριθμεῖσθαι δ᾽ αὐτοῦ τῇ οὐσίᾳ τὴν σώματος φύσιν. Ἑτοίμως γὰρ τοῦτο φαῖεν ἂν λαμβάνειν, ἕως ἂν αἱ τοῦ σώματος πείσεις πρὸς αὐτὸν ἀναφέρωνται καὶ αὖ καὶ αἱ αἱρέσεις καὶ φυγαὶ διὰ τοῦτο γίγνωνται αὐτῷ. Ἡδονῆς δὲ συναριθμουμένης τῷ εὐδαίμονι βίῳ, πῶς ἂν λυπηρὸν διὰ τύχας καὶ δδύνας ἔχων εὐδαίμων εἴη, ὅτῳ ταῦτα σπουδαίῳ ὄντι γίγνοιτο ; Ἀλλὰ θεοῖς μὲν ἡ τοιαύτη διάθεσις εὐδαίμων καὶ αὐτάρκης, ἀνθρώποις δὲ προσθήκην τοῦ χείρονος λαβοῦσι περὶ ὅλον χρὴ τὸ γενόμενον τὸ εὔδαιμον ζητεῖν, ἀλλὰ μὴ περὶ μέρος, ὅ⟨τι⟩ ἐκ θατέρου κακῶς ἔχοντος ἀναγκάζοιτο ἂν καὶ θάτερον [τὸ κρεῖττον] ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὰ αὐτοῦ, ὅτι μὴ καὶ τὰ τοῦ ἑτέρου καλῶς ἔχει. Ἢ ἀπορρήξαντα δεῖ σῶμα ἢ καὶ αἴσθησιν τὴν σώματος οὕτω τὸ αὔταρκες ζητεῖν πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχειν.

6 Ἀλλ᾽ εἰ μὲν τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ μὴ ἀλγεῖν μηδὲ νοσεῖν μηδὲ δυστυχεῖν μηδὲ συμφοραῖς μεγάλαις περιπίπτειν ἐδίδου ὁ λόγος, οὐκ ἦν τῶν ἐναντίων παρόντων εἶναι ὁντινοῦν εὐδαίμονα· εἰ δ᾽ ἐν τῇ τοῦ ἀληθινοῦ ἀγαθοῦ κτήσει τοῦτό ἐστι κείμενον, τί δεῖ παρέντας τοῦτο καὶ οὐ πρὸς τοῦτο βλέποντας κρίνειν τὸν εὐδαίμονα τὰ ἄλλα ζητεῖν, ἃ μὴ ἐν τῷ εὐδαιμονεῖν ἠρίθμηται; Εἰ μὲν γὰρ συμφόρησις ἦν ἀγαθῶν καὶ ἀναγκαίων ἢ καὶ οὐκ ἀναγκαίων, ἀλλ᾽ ἀγαθῶν καὶ τούτων λεγομένων, ἐχρῆν καὶ ταῦτα παρεῖναι ζητεῖν· εἰ δὲ τὸ τέλος ἕν τι εἶναι ἀλλ᾽ οὐ πολλὰ

19 ὅτι Kirchoff : ὃ mss || 21 τὸ κρεῖττον del. Muller.

6 5 καὶ οὐ πρὸς conicio : καὶ οὐ πρὸς || 8 ἢ καὶ — λεγομένων om. Ciz.

faut prendre pour seule fin, la fin dernière, la plus précieuse, celle que l'âme s'efforce d'embrasser en elle seule. L'effort et la volonté de l'âme ne tendent pas à ne pas l'atteindre. Quant à ces objets qui n'existent pas par nature, mais qui passent seulement, la pensée les fuit et les écarte de son domaine ; ou, si elle cherche à les retenir, son vrai désir tend à une réalité supérieure à l'âme et dont la présence la remplit et la calme. Voilà la vie qu'elle veut réellement ; et sa volonté n'est pas de posséder les objets nécessaires à la vie, si le mot volonté est pris en son sens propre et non en un sens abusif[1]. Nous estimons sans doute à leur valeur la possession de ces objets; en général, nous évitons les maux ; mais notre volonté propre n'est pas de les éviter[2] ; elle est plutôt de n'avoir pas besoin de les éviter. La preuve ? Supposez que nous possédons ces prétendus biens, par exemple la santé et l'absence de souffrances ; qu'ont-ils alors d'attrayant ? On s'inquiète peu de la santé, tant qu'elle est là, ou de l'absence de souffrances. Voilà donc des avantages qui, tant qu'on les possède, n'ont aucun attrait et n'ajoutent rien au bonheur. Ils s'en vont ? Leurs contraires arrivent avec leur cortège de peines ? Alors on les recherche. N'est-il donc pas raisonnable de dire qu'ils sont des choses nécessaires et non pas des biens ? Il ne faut pas les compter comme des éléments de la fin des biens ; même lorsqu'ils sont absents et que leurs contraires se présentent, il faut conserver cette fin sans la mélanger avec eux.

7 — Alors pourquoi l'homme heureux veut-il les garder et repousse-t-il leurs contraires ? — Nous dirons qu'ils apportent leur part non pas au bonheur, mais à l'existence ; les incommodités contraires tendent à lui faire perdre l'existence, ou font obstacle au bonheur qui est notre fin ; non qu'elles le suppriment ; mais celui qui possède la chose la meilleure veut la posséder seule et sans rien d'autre ; or les incommo-

par Antiochus d'Ascalon, qui admet la triple division : biens de l'âme, du corps, biens extérieurs. Cf. la critique stoïcienne sur ce point *de Finibus* III 22.

1. La volonté, au sens propre, se rapporte exclusivement à la fin des biens, Aristote, *Eth. Nic.* III 2, 1111 b 26.

2. C'est la théorie stoïcienne bien connue des *préférables*, que Plotin reprend ici pour son compte.

δεῖ — οὕτω γὰρ ἂν οὐ τέλος, ἀλλὰ τέλη ἂν ζητοῖ — ἐκεῖνο χρὴ λαμβάνειν μόνον, ὃ ἔσχατόν τέ ἐστι καὶ τιμιώτατον καὶ ὃ ἡ ψυχὴ ζητεῖ ἐν αὑτῇ ἐγκολπίσασθαι. Ἡ δὲ ζήτησις αὕτη καὶ ἡ βούλησις οὐχὶ τοῦ μὴ ἐν τούτῳ εἶναι· ταῦτα γὰρ οὐκ αὐτῇ ⟨τῇ⟩ φύσει ἀλλὰ παριόντα μόνον φεύγει ὁ λογισμὸς ἀποικονομούμενος· ἢ καὶ προσλαμβάνειν ζητεῖ· αὐτὴ δὲ ἡ ἔφεσις πρὸς τὸ κρεῖττον αὐτῆς, οὗ ἐγγενομένου ἀποπεπλήρωται καὶ ἔστη, καὶ οὗτος ὁ βουλητὸς ὄντως βίος. Τῶν δ' ἀναγκαίων τι παρεῖναι οὐ βούλησις ἂν εἴη, εἰ κυρίως τὴν βούλησιν ὑπολαμβάνοι, ἀλλὰ μὴ καταχρώμενος [ἄν] τις λέγοι, ἐπειδὴ καὶ ταῦτα παρεῖναι ἀξιοῦμεν. Ἐπεὶ καὶ ὅλως τὰ κακὰ ἐκκλίνομεν, καὶ οὐ δήπου βουλητὸν τὸ τῆς ἐκκλίσεως τῆς τοιαύτης· μᾶλλον γὰρ βουλητὸν τὸ μηδὲ δεηθῆναι τῆς ἐκκλίσεως τῆς τοιαύτης. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ αὐτά, ὅταν παρῇ· οἷον ὑγίεια καὶ ἀνωδυνία. Τί γὰρ τούτων ἐπαγωγόν ἐστι; Καταφρονεῖται γοῦν ὑγίεια παροῦσα καὶ τὸ μὴ ἀλγεῖν. Ἃ δὲ παρόντα μὲν οὐδὲν ἐπαγωγὸν ἔχει οὐδὲ προστίθησί τι πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν, ἀπόντα δὲ διὰ τὴν τῶν ἐναντίων λυπούντων παρουσίαν ζητεῖται, εὔλογον ἀναγκαῖα, ἀλλ' οὐκ ἀγαθὰ φάσκειν εἶναι. Οὐδὲ συναριθμητέα τοίνυν τῷ τέλει, ἀλλὰ καὶ ἀπόντων αὐτῶν καὶ τῶν ἐναντίων παρόντων ἀκέραιον τὸ τέλος τηρητέον.

7 Διὰ τί οὖν ὁ εὐδαιμονῶν ταῦτα ἐθέλει παρεῖναι καὶ τὰ ἐναντία ἀπωθεῖται; Ἢ φήσομεν οὐχ ὅτι πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν εἰσφέρεταί τινα μοῖραν, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τὸ εἶναι· τὰ δ' ἐναντία τούτων ἢ πρὸς τὸ μὴ εἶναι ἢ ὅτι ἐνοχλεῖ τῷ τέλει παρόντα, οὐχ ὡς ἀφαιρούμενα αὐτό, ἀλλ' ὅτι ὁ ἔχων τὸ ἄριστον αὐτὸ μόνον βούλεται ἔχειν, οὐκ ἄλλο τι μετ'

14 οὐχὶ τοῦ Müller : οὐχὶ τὸ || 15 τῇ Kirchhoff || παριόντα conicio : παρόντα || 16 ἀποικονομούμενος : ἀποσκευαζόμενος AB in marg. || προσλαμβάνειν Kirchhoff : προσλαμβάνων || 21 ἂν del. Kirchhoff || 29 ἐναντίων videtur glossa Creuzer || ζητεῖται Kirchhoff : ζητεῖ codd. recte fortasse.

dités, si elles ne suppriment pas le bonheur par leur présence, existent pourtant à côté de lui. Mais si l'homme heureux éprouve un désavantage qu'il n'a pas voulu, rien ne lui est enlevé de son bonheur ; sinon, chaque jour, avec tous les changements qu'il éprouve, il déchoirait de son bonheur ! Par exemple, il peut perdre son enfant ou sa fortune ; il peut arriver mille accidents contraires à sa volonté ; mais ces accidents n'ébranlent pas la fin qu'il a atteinte. — Oui, dit-on, les accidents vulgaires, mais non les grands malheurs. — Qu'y-a-t-il d'assez grand dans les choses humaines pour ne pas être dédaigné par celui qui les a surmontées et n'a plus d'attache aux choses d'en bas ? Et s'il estime que l'heureuse fortune, si haute qu'elle soit, n'est pas une grande chose, même celle d'un roi, d'un souverain de cités et de peuples, d'un fondateur de colonies et de cités (cette fortune fût-elle la sienne), pourquoi considérera-t-il comme une grande chose la chute d'un empire et le bouleversement de sa cité ? Et s'il estimait que c'est un grand mal ou même un mal, il aurait une opinion ridicule et ne serait plus un sage. Voilà de grandes choses ! Du bois, de la pierre, et, par Zeus, la mort d'êtres mortels ; et c'est lui, disons-nous, qui devrait avoir cette doctrine que la mort vaut mieux que la vie avec le corps[1] ! S'il sert de victime, regarde-t-il la mort comme un mal pour lui, parce qu'il est mort près des autels[2] ? S'il n'est pas enterré, son corps pourrira aussi bien sur terre que sous la terre[3]. S'il est enterré sans luxe et sans épitaphe, si on ne l'a pas jugé digne d'un tombeau élevé, c'est de la petitesse d'esprit d'en souffrir. Est-il emmené comme prisonnier de guerre ? Il a une voie pour s'en aller, s'il ne lui est plus possible d'être heureux. Mais ce sont ses proches qui sont faits prisonniers, par exemple ses bras ou ses filles..... (Quoi donc ! dirons-nous ; s'il meurt sans avoir vu choses pareilles, va-t-il croire, en s'en allant, qu'elles étaient impossibles ? Ce serait

1. Comparer le développement qui précède à Épictète *Entret.*, I, 28, 14-18 (l. 23-24 = Épict., 88, 25 ed. Schenkl). et plus loin le thème des prisonniers de guerre à Épict. *ibid.*, 28.

2. C'est dire que l'Épicurien a tort de présenter le sacrifice d'Iphigénie comme un malheur.

3. Le détail se retrouve dans Lucrèce III, 870-872 (cf. Usener, *Epicurea*, n° 578 et Plut., *an vitiositas*, etc., ch. 7).

αὐτοῦ, ὃ ὅταν παρῇ, οὐκ ἀφῇρηται μὲν ἐκεῖνο, ἔστι δ' ὅμως κἀκείνου ὄντος. Ὅλως δὲ οὐκ, εἴ τι ὁ εὐδαίμων μὴ ἐθέλοι, παρείη δὲ τοῦτο, ἤδη παραιρεῖταί τι τῆς εὐδαιμονίας· ἢ οὕτω γε καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν μεταπίπτοι ἂν καὶ ἐκπίπτοι τῆς εὐδαιμονίας· οἷον εἰ καὶ παῖδα ἀποβάλοι ἢ καὶ ὁτιοῦν τῶν κτημάτων. Καὶ μυρία ἂν εἴη ἃ οὐ κατὰ γνώμην ἐκβάντα οὐδέν τι παρακινεῖ τοῦ παρόντος τέλους αὐτῷ. Ἀλλὰ τὰ μεγάλα, φασί, καὶ οὐ τὰ τυχόντα. Τί δ' ἂν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν μή καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος πρὸς τὸ ἀνωτέρω ἅπάντων τούτων καὶ οὐδενὸς ἔτι τῶν κάτω ἐξηρτημένου; Διὰ τί γὰρ τὰς μὲν εὐτυχίας, ἡλικαιοῦν ἂν ὦσιν, οὐ μεγάλα ἡγεῖται, οἷον βασιλείας καὶ πόλεων καὶ ἐθνῶν ἀρχάς, οὐδὲ οἰκίσεις καὶ κτίσεις πόλεων, οὐδ' εἰ ὑπ' αὐτοῦ γίγνοιντο, ἐκπτώσεις δὲ ἀρχῶν καὶ πόλεως αὐτοῦ κατασκαφὴν ἡγήσεταί τι εἶναι μέγα; Εἰ δὲ δὴ καὶ κακὸν μέγα ἢ ὅλως κακόν, γέλοιος ἂν εἴη τοῦ δόγματος καὶ οὐκ ἂν ἔτι σπουδαῖος εἴη ξύλα καὶ λίθους καὶ νὴ Δία θανάτους θνητῶν μέγα ἡγούμενος, ᾧ φαμεν δεῖν δόγμα παρεῖναι περὶ θανάτου τὸ ἄμεινον ζωῆς τῆς μετὰ σώματος εἶναι. Αὐτὸς δὲ εἰ τυθείη, κακὸν οἰήσεται αὐτῷ τὸν θάνατον, ὅτι παρὰ βωμοῖς τέθνηκεν; Ἀλλ' εἰ μὴ ταφείη, πάντως που καὶ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν τεθὲν τὸ σῶμα ⟨ἂν⟩ σαπείη. Εἰ δ' ὅτι μὴ πολυδαπάνως, ἀλλ' ἀνωνύμως τέθαπται οὐκ ἀξιωθεὶς ὑψηλοῦ μνήματος, τῆς μικρολογίας. Ἀλλ' εἰ αἰχμάλωτος ἄγοιτο, πάρ τοί ἐστιν ὁδὸς ἐξιέναι, εἰ μὴ εἴη εὐδαιμονεῖν. Εἰ δὲ οἰκεῖοι αὐτῷ αἰχμάλωτοι, οἷον ἑλκόμεναι νυοὶ καὶ θυγατέρες — τί οὖν, φήσομεν, εἰ ἀποθνήσκοι μηδὲν τοιοῦτον ἑωρακώς; Ἆρ' ἂν οὕτως δόξῃς ἔχοι ἀπιών, ὡς μὴ ἂν τούτων ἐνδεχο-

7 7 ὅ ὅταν BCE : ἢ ὅταν A || 8 οὐκ εἴ τι ὁ εὐδαίμων μὴ ἐθέλοι : οὐκέτι ὁ εὐδαίμων εἰ μὴ θέλοι Ciz || 18 μεγάλα : μεγάλας AEF || ἡλικαιοῦν ἂν Kirchhoff : ἡλικαὶ οὖν ἐὰν codd. || 19 οἰκίσεις : οἰκήσεις E || 27 τέθνηκεν : τέθυται (τέθνηκεν in marg.) AF || 29 ἂν ins. Kirchhoff || 33 ἑλκόμεναι : ἑλκόμενοι Müller || νυοὶ : υἱοὶ Ciz in marg. || 34 τί οὖν usque ad 42 χρή : fortasse post lineam 47 reiciendum.

bien absurde; il croira plutôt qu'il était possible que les siens tombent en de tels malheurs. Et parce qu'il croit que ces malheurs arriveront, en sera-t-il moins heureux? Certainement, malgré cette croyance, il est heureux; il est donc aussi heureux quand ils arrivent. Il réfléchit que la nature de ce monde est telle qu'il faut supporter ces accidents et s'y prêter[1]). Bien des prisonniers de guerre sont plus heureux qu'auparavant; et si leurs maux leur pèsent, il dépend d'eux de quitter la vie; s'ils restent, ou bien ils ont raison, et leur sort n'a rien de redoutable, ou bien ils n'ont pas raison, ils restent, alors qu'il faut partir, et ils sont cause de leur malheur[2]. Et pour la sottise d'autrui et même de ses proches, le sage ne se rendra pas lui-même malheureux; il ne liera pas son sort à la bonne chance ou à la malechance des autres.

8 Et ses souffrances personnelles? — Lorsqu'elles sont violentes, il les supportera tant qu'il pourra; lorsqu'elles dépassent la mesure, elles l'emporteront. Il n'excitera pas la pitié par ses souffrances; la flamme qui est en lui brille comme la lumière de la lanterne dans les tourbillons violents des vents et dans la tempête[3]. — Et s'il perd conscience? Et si la douleur se prolonge sans être pourtant assez forte pour l'anéantir? — Si elle se prolonge, il décidera ce qu'il doit faire; car son libre arbitre ne lui est pas enlevé. Il faut savoir que le sage n'envisage pas ces impressions de la même manière que les autres; elles ne pénètrent pas dans l'intimité de lui-même; et cela est aussi vrai des autres impressions que des douleurs, de ses propres souffrances ou des souffrances d'autrui; car ce serait faiblesse d'âme. La preuve? C'est un avantage, pensons-nous, de ne pas voir ces malheurs; c'est un avantage, s'ils arrivent, qu'ils n'arrivent qu'après notre mort; et ainsi nous ne songeons pas à l'intérêt de ceux qui restent, mais au nôtre propre, qui est de ne pas souffrir. Voilà notre faiblesse; il faut l'extirper et ne pas nous laisser

1. Argument des Stoïciens : le sage se complaît aux événements (Arnim, II n° 912).

2. Plotin soutient ici, comme à la page précédente, la thèse stoïcienne de l'opportunité du suicide (parallèles chez Épictète III, 26, 3), ce qui contredit directement la thèse de *Enn.*, I, 9.

3. Cette comparaison est du style de la diatribe; cf. Sénèque, *Epist.* 54,5.

μένων γενέσθαι; Ἀλλ' ἄτοπος ἂν εἴη. Οὐκ ἂν οὖν δοξάσειεν, ὡς ἐνδέχεται τοιαύταις τύχαις τοὺς οἰκείους περιπεσεῖν; Ἆρ' οὖν διὰ τὸ οὕτως ἂν δοξάσαι ὡς καὶ γενησομένου ἂν οὐκ εὐδαίμων; Ἢ καὶ δοξάζων οὕτως εὐδαίμων· ὥστε καὶ γινομένου. Ἐνθυμοῖτο γὰρ ἄν, ὡς ἡ τοῦδε τοῦ παντὸς φύσις τοιαύτη, οἷα καὶ τὰ τοιαῦτα φέρειν καὶ ἔπεσθαι χρή. Καὶ πολλοὶ δὴ καὶ ἄμεινον αἰχμάλωτοι γενόμενοι πράξουσι. Καὶ ἐπ' αὐτοῖς δὲ βαρυνομένοις ἀπελθεῖν· ἢ μένοντες ἢ εὐλόγως μένουσι καὶ οὐδὲν δεινόν, ἢ ἀλόγως μένοντες, δέον μή, αὑτοῖς αἴτιοι. Οὐ γὰρ δὴ διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄνοιαν οἰκείων ὄντων αὐτὸς ἐν κακῷ ἔσται καὶ εἰς ἄλλων εὐτυχίας καὶ δυστυχίας ἀναρτήσεται.

8 Τὸ δὲ τῶν ἀλγηδόνων αὐτοῦ, ὅταν σφοδραὶ ὦσιν, ἕως δύναται φέρειν, οἴσει· εἰ δὲ ὑπερβάλλουσιν, ἐξοίσουσι. Καὶ οὐκ ἐλεεινὸς ἔσται ἐν τῷ ἀλγεῖν, ἀλλὰ τὸ αὐτοῦ ἐν τῷ ἔνδον φέγγος, οἷον ἐν λαμπτῆρι φῶς πολλοῦ ἔξωθεν πνέοντος ἐν πολλῇ ζάλῃ ἀνέμων καὶ χειμῶνι. Ἀλλ' εἰ μὴ παρακολουθοῖ, ἢ παρατείνοι τὸ ἀλγεῖν ἐπὶ τοσοῦτον αἰρόμενον, ὥστε ἐν τῷ σφοδρῷ ὅμως μὴ ἀποκτιννύναι; Ἀλλ' εἰ μὲν παρατείνοι, τί χρὴ ποιεῖν βουλεύσεται· οὐ γὰρ ἀφῄρηται τὸ αὐτεξούσιον ἐν τούτοις. Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὡς οὐχ, οἷα τοῖς ἄλλοις φαίνεται, τοιαῦτα καὶ τῷ σπουδαίῳ φανεῖται ἕκαστα, καὶ οὐ μέχρι τοῦ εἶσω ἕκαστα οὔτε τὰ ἄλλα, οὔτε ἀλγεινὰ οὔτε λυπηρά, καὶ ὅταν περὶ ἄλλους τὰ ἀλγεινά· ἀσθένεια γὰρ ⟨ἂν⟩ εἴη ψυχῆς ἡμετέρας. Καὶ τοῦτο μαρτυρεῖ, ὅταν λανθάνειν ἡμᾶς κέρδος ἡγώμεθα καὶ ἀποθανόντων ἡμῶν, εἰ γίγνοιτο, κέρδος εἶναι τιθεμένων καὶ οὐ τὸ ἐκείνων ἔτι σκοπουμένων, ἀλλὰ τὸ αὐτῶν, ὅπως μὴ λυποίμεθα. Τοῦτο δὲ ἡμετέρα ἤδη ἀσθένεια, ἣν δεῖ περιαι-

38 δοξάσαι Kirchhoff : δόξαι codd.

8 3 αὐτοῦ ἐν Kirchhoff : αὐτοῦ καὶ ἐν codd. || 12 οὔτε λυπηρά : οὔτε τὰ λυπηρά ACE || 13 <ἂν> Kirchhoff || 15 κέρδος εἶναι : κέρδος δὲ εἶναι Ciz.

effrayer par les événements. — Mais, dit-on, c'est un penchant naturel de souffrir du malheur de ses proches[1]. — Que l'on sache bien que tout le monde n'est pas ainsi, et que le rôle de la vertu est de conduire les instincts communs à tous à une forme meilleure et plus belle que chez le vulgaire ; et il est beau de ne pas céder aux événements que redoute notre instinct. Il ne faut pas ignorer l'art de la lutte ; il faut prendre ses dispositions comme un habile athlète, dans la lutte contre les coups du sort ; il faut savoir qu'ils sont insupportables pour certaines natures, mais qu'ils sont supportables pour la sienne ; ils ne sont pas terribles, et seuls des enfants les redoutent ! — Le sage les veut-il donc ? — Non pas ; mais la présence de la vertu rend son âme inébranlable et impassible, même dans les événements qu'il n'a pas voulus.

9 Et lorsqu'il perd la raison, sous le flot des maladies ou des artifices de la magie ? — Si [les Stoïciens] admettent que, dans ces conditions, il ne perd pas la sagesse, non plus que dans l'état de sommeil, qu'est-ce qui l'empêche de garder le bonheur ? Car [les Stoïciens] disent qu'il ne perd pas le bonheur pendant son sommeil ; ils ne déduisent pas la durée du sommeil du temps de son bonheur, puisqu'ils disent qu'il est heureux pendant toute la vie[2]. — On dira qu'il est alors heureux mais non pas sage. — Mais l'on ne parle plus alors de la même question ; c'est dans la supposition où il reste sage que nous demandions s'il est heureux tant qu'il reste sage. — Soit, dit-on, il reste sage ; sans le sentiment de sa vertu et sans les actions vertueuses, comment pourrait-il être heureux ? — Si l'on ne sent pas son état de santé, on a pourtant la santé ; si l'on ne sent pas sa beauté, on n'en est pas moins beau ; si l'on n'a pas le sentiment de sa sagesse, en serait-on moins sage ? — Oui, dira-t-on ; car la sagesse implique nécessairement le sentiment et la conscience de soi ; c'est dans la sagesse qui agit que l'on trouve le bonheur. — Si la pensée et la sagesse étaient des qualités acquises, l'argument serait bon ; mais la sagesse est dans la substance

1. Même mouvement chez Épictète, III 26, 4.

2. C'est la question classique dans le Stoïcisme, si la vertu peut se perdre ; cf. en particulier Épictète, I 18, 23.

φρεῖν, ἀλλὰ μὴ ἐῶντας φοβεῖσθαι μὴ γένηται. Εἰ δέ τις λέγοι οὕτως ἡμᾶς πεφυκέναι, ὥστε ἀλγεῖν ἐπὶ ταῖς τῶν οἰκείων συμφοραῖς, γιγνωσκέτω, ὅτι οὐ πάντες οὕτω, καὶ ὅτι τῆς ἀρετῆς τὸ κοινὸν τῆς φύσεως πρὸς τὸ ἄμεινον ἄγειν καὶ πρὸς τὸ κάλλιον παρὰ τοὺς πολλούς· κάλλιον δὲ τὸ μὴ ἐνδιδόναι τοῖς νομιζομένοις τῇ κοινῇ φύσει δεινοῖς εἶναι. Οὐ γὰρ ἰδιωτικῶς δεῖ, ἀλλ᾽ οἷον ἀθλητὴν μέγαν διακεῖσθαι τὰς τῆς τύχης πληγὰς ἀμυνόμενον, γινώσκοντα μὲν ὅτι τινὶ φύσει τὰ τοιαῦτα οὐκ ἀρεστά, τῇ δὲ αὐτοῦ φύσει οἰστά, οὐχ ὡς δεινά, ἀλλ᾽ ὡς παισὶ φοβερά. Ταῦτ᾽ οὖν ἤθελεν; Ἢ καὶ πρὸς τὰ μὴ θελητά, ὅταν παρῇ, ἀρετὴν καὶ πρὸς ταῦτα ἔχει δυσκίνητον καὶ δυσπαθῆ τὴν ψυχὴν παρέχουσαν.

9 Ἀλλ᾽ ὅταν μὴ παρακολουθῇ βαπτισθεὶς ἢ νόσοις ἢ μάγων τέχναις; Ἀλλ᾽ εἰ μὲν φυλάξουσιν αὐτὸν σπουδαῖον εἶναι οὕτως ἔχοντα καὶ οἷα ἐν ὕπνῳ κοιμώμενον, τί κωλύει εὐδαίμονα αὐτὸν εἶναι; Ἐπεὶ οὐδὲ ἐν τοῖς ὕπνοις ἀφαιροῦνται τῆς εὐδαιμονίας αὐτόν, οὐδ᾽ ὑπὸ λόγον ποιοῦνται τὸν χρόνον τοῦτον, ὃς μὴ πάντα τὸν βίον εὐδαιμονεῖν λέγειν· εἰ δὲ μὴ σπουδαῖον φήσουσιν, οὐ περὶ τοῦ σπουδαίου ἔτι τὸν λόγον ποιοῦνται. Ἡμεῖς δὲ ὑποθέμενο. σπουδαῖον, εἰ εὐδαιμονεῖ, ἕως ἂν ᾖ σπουδαῖος, ζητοῦμενι Ἀλλ᾽ ἔστω σπουδαῖος, φασί· μὴ αἰσθανόμενος ⟨δὲ⟩ μηδ᾽ ἐνεργῶν κατ᾽ ἀρετήν, πῶς ἂν εὐδαίμων εἴη; Ἀλλ᾽ εἰ μὲν μὴ αἰσθάνοιτο ὅτι ὑγιαίνει, ὑγιαίνει οὐδὲν ἧττον, καὶ εἰ μή ὅτι καλός, οὐδὲν ἧττον καλός· εἰ δὲ ὅτι σοφὸς μὴ αἰσθάνοιτο, ἧττον σοφὸς ἂν εἴη; Εἰ μή πού τις λέγοι ὡς ἐν τῇ σοφίᾳ γὰρ δεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ παρεῖναι· ἐν γὰρ τῇ κατ᾽ ἐνέργειαν σοφίᾳ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν παρεῖναι. Ἐπακτοῦ μὲν οὖν ὄντος τοῦ φρονεῖν καὶ

26 τινί: κοινῇ in marg. alia manu F. || τὰ ταῦτα: τὰ ταὐτὰ BC
9 9 ἂν ᾖ: ἂν εἴη BCE || 10 φασι: φησι Vat. (secundum usum loquendi diatribarum) || δὲ ins. Müller || 15 γὰρ del. Müller.

d'un être, ou plutôt de l'être ; cet être ne disparaît pas quand le sage est dans l'état de sommeil ou dans un état inconscient quelconque ; l'acte de cet être est lui-même dans le sage et cet acte est une veille sans sommeil ; le sage comme tel agit donc, même dans cet état ; mais cette action lui échappe ; non pas, il est vrai, à lui tout entier, mais à une partie de lui-même. (L'activité végétative aussi existe en nous ; mais elle ne s'étend pas à tout l'homme ; nous ne percevons pas cette activité par la sensation ; si le moi était cette activité, c'est lui qui agirait alors. En réalité, il est non pas cette activité, mais une activité pensante ; donc quand la pensée agit, c'est nous qui agissons).

10 Cette action lui échappe sans doute, parce qu'elle ne se rapporte pas à un objet sensible ; car ce n'est que par l'intermédiaire de la sensation qu'il peut rapporter son activité à des objets intellectuels. Mais pourquoi l'intelligence et l'âme intellectuelle n'agiraient-elles pas par elles-mêmes, puisqu'elles sont antérieures à la sensation et à l'impression qu'on en a ? Il faut bien alors qu'il y ait un acte antérieur à cette impression, puisque, pour l'intelligence, penser est la même chose qu'exister. L'impression en a lieu, semble-t-il, lorsque la pensée se replie sur elle-même et lorsque l'être en action dans la vie de l'âme est en quelque sorte renvoyé en sens inverse ; telle l'image dans un miroir, quand sa surface polie et brillante est immobile ; le miroir est là, une image se produit ; s'il n'y en a pas ou s'il n'est pas immobile, l'objet qui pourrait s'y refléter n'en est pas moins actuel. Il en est de même dans l'âme ; si cette partie de nous-même dans laquelle apparaissent les reflets de la raison et de l'intelligence n'est point agitée, ces reflets y sont visibles ; alors non seulement l'intelligence et la raison connaissent, mais en outre l'on a comme une connaissance sensible de cette action[1].

1. Tout ce chapitre et la fin du précédent ne font qu'exposer deux thèmes de la prédication morale stoïcienne ; celui du sage qui s'ignore (cf. Sénèque, *Epist.* 75, 9, Philon, *de agricult.*, § 161), et celui que la sagesse subsiste, lorsque le sage perd conscience ; chez Philon, comme chez Plotin, les deux thèmes sont liés. La distinction entre la pensée et la conscience de la pensée se retrouve chez Chrysippe (Galien *Hipp, et Plat. dogm.*, V, 215 ; cf. IV, 144).

τῆς σοφίας λέγοι ἄν τι ἴσως ὁ λόγος οὗτος· εἰ δ' ἡ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσίᾳ τινί, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ, οὐκ ἀπόλωλε δὲ αὕτη ἡ οὐσία ἔν τε τῷ κοιμωμένῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ, καὶ ἔστιν ἡ τῆς οὐσίας αὐτὴ ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τοιαύτη ἄυπνος ἐνέργεια, ἐνεργοῖ μὲν ἂν καὶ τότε ὁ σπουδαῖος ᾗ τοιοῦτος· λανθάνοι δ' ἂν αὕτη ἡ ἐνέργεια οὐκ αὐτὸν πάντα, ἀλλά τι μέρος αὐτοῦ· οἷον καὶ τῆς φυτικῆς ἐνεργείας ἐνεργούσης οὐκ ἔρχεται εἰς τὸν ἄλλον ἄνθρωπον ἡ τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἀντίληψις τῷ αἰσθητικῷ, καί, εἴπερ ἦμεν τὸ φυτικὸν ἡμεῖς, ἡμεῖς ἂν ἐνεργοῦντες ἦμεν· νῦν δὲ τοῦτο μὲν οὐκ ἐσμέν, ἡ δὲ τοῦ νοοῦντος ἐνέργεια· ὥστε ἐνεργοῦντος ἐκείνου ἐνεργοῖμεν ἂν ἡμεῖς.

10 Λανθάνει δὲ ἴσως τῷ μὴ περὶ ὁτιοῦν τῶν αἰσθητῶν· διὰ γὰρ τῆς αἰσθήσεως ὥσπερ μέσης περὶ ταῦτα ἐνεργεῖν δεῖ [καὶ περὶ τούτων]. Αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἡ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ἀντιλήψεως; Δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. Καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν, ὥσπερ τὸ ἐν κατόπτρῳ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν ἡσυχάζον. Ὡς οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις παρόντος μὲν τοῦ κατόπτρου ἐγένετο τὸ εἴδωλον, μὴ παρόντος δὲ ἢ μὴ οὕτως ἔχοντος ἐνέργεια πάρεστιν οὐ τὸ εἴδωλον ἦν ἄν, οὕτω καὶ περὶ ψυχὴν ἡσυχίαν μὲν ἄγοντος τοῦ ἐν ἡμῖν τοιούτου, ᾧ ἐμφαίνεται τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα, ἑνορᾶται ταῦτα καὶ οἷον αἰσθητῶς γινώσκεται μετὰ τῆς

22 αὐτὴ : αὖ Kirchhoff || 28 ἡμεῖς, ἡμεῖς AE Ciz Darm. : ἡμῶν, ἡμεῖς A in marg. Darm. e corr. Müller.

10 1 τῷ μὴ περὶ : τῷ μὴ εἶναι περὶ F || αἰσθητῶν : αἰσθητικῶν F super lineam || 3 δεῖ : δοκεῖ C || καὶ περὶ τούτων del. Seidel || 9 ὥσπερ τὸ ἐν Müller : ὥσπερ ἐν codd. τὸ insertum alia manu F || 12 ἐνέργεια dubitauit Ficin : ἐνεργείᾳ fortasse.

Mais si ce miroir est en pièces à cause d'un trouble survenu dans l'harmonie du corps, la raison et l'intelligence agissent sans s'y refléter, et il y a alors une pensée sans image (d'ailleurs on ne pourrait concevoir que la pensée est accompagnée de l'image, si la pensée était elle-même une image)[1]. On peut trouver, même dans la veille, des activités, des méditations et des actions très belles que la conscience n'accompagne pas au moment même où nous méditons ou agissons : ainsi celui qui lit n'a pas nécessairement conscience qu'il lit, surtout s'il lit avec attention ; celui qui agit avec courage n'a pas conscience qu'il agit courageusement, tant qu'il exécute son acte ; et il y a mille autres faits du même genre. C'est à tel point que la conscience paraît affaiblir les actes qu'elle accompagne ; tout seuls, ces actes ont plus de pureté, de force et de vie ; oui, dans l'état d'inconscience, les êtres parvenus à la sagesse ont une vie plus intense ; cette vie ne se disperse pas dans les sensations et se rassemble en elle-même et au même point.

11 Mais, dit-on, un tel être ne vit pas. — Si, il vit ; mais son bonheur comme sa vie échappe à nos adversaires. Ils ne nous croient pas ? Nous estimons qu'ils ont à poser un être vivant et sage avant de se demander s'il est heureux ; ce n'est pas après lui avoir accordé une vie diminuée qu'il faut se demander s'il lui appartient de bien vivre ; ce n'est pas en anéantissant l'homme qu'on traite la question du bonheur de l'homme ; et après avoir admis que le sage a toute son activité dirigée en lui-même, il ne faut pas le chercher dans les manifestations extérieures de son activité, ni chercher un objet à sa volonté dans les choses extérieures[2] ; et ils nient l'existence substantielle du bonheur dès qu'ils disent que les choses extérieures sont des objets de la volonté et que le sage

1. L'explication de la conscience que donne ici Plotin trouve son parallèle chez Aristote, *Problem.* 30, 14, qui attribue l'inconscience du sommeil à l'agitation, et non au repos de l'âme.

2. La critique porte contre un stoïcisme comme celui d'Épictète qui conseille d'une part de se recueillir en soi-même (III 22, 38 ; I, 4, 18, etc.), et qui, d'autre part, prend les choses extérieures comme objet ou matière de la volonté (*Entret.* III, 3 ; III, 20).

προτέρας γνώσεως, ὅτι ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια ἐνεργεῖ. Συγκλασθέντος δὲ τούτου διὰ τὴν τοῦ σώματος ταραττομένην ἁρμονίαν ἄνευ εἰδώλου ἡ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ ἄνευ φαντασίας ἡ νόησις τότε· ὥστε καὶ τοιοῦτον ἄν τι νοοῖτο μετὰ φαντασίας τὴν νόησιν γίγνεσθαι οὐκ οὔσης τῆς νοήσεως φαντασίας. Πολλὰς δ' ἄν τις εὕροι καὶ ἐγρηγορότων καλὰς ἐνεργείας καὶ θεωρίας καὶ πράξεις, ὅτε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν, τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἐχούσας. Οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκει· οὐδὲ ὁ ἀνδριζόμενος ὅτι ἀνδρίζεται καὶ κατὰ τὴν ἀνδρίαν ἐνεργεῖ ὅσῳ ἐνεργεῖ· καὶ ἄλλα μυρία· ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι, ποιεῖν, μόνας δὲ αὐτὰς οὔσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ τοιούτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τὸ ζῆν εἶναι, οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.

11 Εἰ δέ τινες μηδὲ ζῆν λέγοιεν τὸν τοιοῦτον, ζῆν μὲν αὐτὸν φήσομεν, λανθάνειν δ' αὐτοὺς τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ τοιούτου, ὥσπερ καὶ τὸ ζῆν. Εἰ δὲ μὴ πείθοιντο, ἀξιώσομεν αὐτοὺς ὑποθεμένους τὸν ζῶντα καὶ τὸν σπουδαῖον οὕτω ζητεῖν εἰ εὐδαίμων, μηδὲ τὸ ζῆν αὐτοῦ ἐλαττώσαντας τὸ εὖ ζῆν ζητεῖν εἰ πάρεστι μηδὲ ἀνελόντας τὸν ἄνθρωπον περὶ εὐδαιμονίας ἀνθρώπου ζητεῖν μηδὲ τὸν σπουδαῖον συγχωρήσαντας εἰς τὸ εἴσω ἐπεστράφθαι ἐν ταῖς ἔξωθεν ἐνεργείαις αὐτὸν ζητεῖν μηδὲ ὅλως τὸ βουλητὸν αὐτοῦ ἐν τοῖς ἔξω. Οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ ὑπόστασις εὐδαιμονίας εἴη, εἰ τὰ ἔξω βουλητὰ λέγοιεν καὶ τὸν σπουδαῖον βούλεσθαι

23 ὅτε usque ad πράττομεν delevit Müller || 33 ἐν τῷ αὐτῷ delevit Volkmann.

11 5 εἰ omisit Müller || 11 λέγοιεν Müller : λέγοι codd. λέγοι τις vel λέγοις Creuzer.

les veut ; le sage voudrait bien que tous les hommes fussent heureux et qu'il ne leur arrivât aucun mal ; mais, si cela n'arrive pas, il est tout de même heureux. — Mais, dira-t-on, il fait une absurdité, s'il veut pareille chose, puisqu'il est impossible que le mal n'existe pas. — Cela montre au moins qu'on nous concède qu'il tourne sa volonté vers l'intérieur.

12 Mais on demande quels sont les plaisirs d'une telle existence. — On jugera que l'on n'y trouve ni les plaisirs de l'intempérance ni les plaisirs du corps (ces plaisirs ne peuvent être dans cette vie et ils font disparaître tout bonheur), ni même les excès de joie (à quoi bon en effet ?) ; mais on y voit les plaisirs liés à la présence du bien. Ces plaisirs ne sont pas en mouvement ni en devenir ; car les biens sont déjà là tout entiers, puisque le sage est présent à lui-même ; son plaisir est donc stable. Ce plaisir stable, c'est la sérénité. Le sage est toujours serein ; il jouit d'un calme et d'une satisfaction que n'ébranle aucun des prétendus maux, parce qu'il est sage. Et si l'on cherche un autre genre de plaisir dans la vie du sage, c'est qu'il n'est plus question de cette vie.

13 Son activité n'est nullement entravée par la fortune ; elle change seulement, lorsque change son sort ; mais elle est toujours belle, et elle est peut-être d'autant plus belle que les circonstances lui sont moins favorables. Quant à ses actes de connaissance, il y en a qui se conforment à chaque objet en particulier ; ce sont sans doute ceux dont l'expression est précédée d'une recherche et d'un examen ; mais il est un suprême objet de science [le Bien], qu'il a toujours avec lui et toujours à sa disposition ; il l'a plus encore que ne l'imaginent ceux qui disent : « je serai heureux, fussé-je dans le taureau de Phalaris. » Il est vain de nommer plaisante une telle situation ; le dirait-on mille fois, elle ne l'est pas. Qui dit cela en effet[1] ? C'est l'être plongé dans la souffrance ; mais chez le sage, la partie qui souffre est différente de son être qui reste en lui-même et qui aura, tant qu'il y reste, une contemplation indéfectible du bien.

1. Cf. Usener *Epicurea*, n° 601. L'Épicurien n'a pas le droit, selon Plotin, de prendre cette attitude.

ταῦτα. Ἐθέλοι γὰρ ἂν καὶ πάντας ἀνθρώπους εὖ πράττειν καὶ μηδὲν τῶν κακῶν περὶ μηδένα εἶναι· ἀλλὰ μὴ γινομένων ὅμως εὐδαίμων. Εἰ δέ τις παράλογον ἂν αὐτὸν ποιήσειν φήσει, εἰ ταῦτα ἐθελήσει — μὴ γὰρ οἷόν τε τὰ κακὰ μὴ εἶναι — δῆλον ὅτι συγχωρήσει ἡμῖν ἐπιστρέφουσιν αὐτοῦ τὴν βούλησιν εἰς τὸ εἴσω.

12 Τὸ δὲ ἡδὺ τῷ βίῳ τῷ τοιούτῳ ὅταν ἀπαιτῶσιν, οὐ τὰς τῶν ἀκολάστων οὐδὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς ἀξιώσουσι παρεῖναι — αὗται γὰρ ἀδύνατοι παρεῖναι καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἀφανιοῦσιν — οὐδὲ μὴν τὰς περιχαρείας — διὰ τί γάρ; — ἀλλὰ τὰς συνούσας παρουσίᾳ ἀγαθῶν οὐκ ἐν κινήσεσιν οὔσας, οὐδὲ γινομένας τοίνυν· ἤδη γὰρ τὰ ἀγαθὰ πάρεστι, καὶ αὐτὸς αὑτῷ πάρεστι, καὶ ἔστηκε τὸ ἡδύ. Καὶ τὸ ἴλεων τοῦτο· ἵλεως δὲ ὁ σπουδαῖος ἀεὶ καὶ κατάστασις ἥσυχος καὶ ἀγαπητὴ ἡ διάθεσις ἣν οὐδὲν τῶν λεγομένων κακῶν παρακινεῖ, εἴπερ σπουδαῖος. Εἰ δέ τις ἄλλο εἶδος ἡδονῆς περὶ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ, οὐ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ.

13 Οὐδ᾽ αἱ ἐνέργειαι δὲ διὰ τὰς τύχας ἐμποδίζοιντ᾽ ἄν, ἀλλὰ ἄλλαι ἂν κατ᾽ ἄλλας γίγνοιντο τύχας, πᾶσαι δὲ ὅμως καλαὶ καὶ καλλίους ἴσως ὅσῳ περιστατικαί. Αἱ δὲ κατὰ τὰς θεωρίας ἐνέργειαι αἱ μὲν καθ᾽ ἕκαστα τάχα ἂν οἷον ἃς ζητήσας ἂν καὶ σκεψάμενος προφέροι· τὸ δὲ μέγιστον μάθημα πρόχειρον ἀεὶ καὶ μετ᾽ αὐτοῦ καὶ τοῦτο μᾶλλον, κἂν ἐν τῷ Φαλάριδος ταύρῳ λεγομένῳ ᾖ, ὃ μάτην λέγεται ἡδὺ δὶς ἢ καὶ πολλάκις λεγόμενον. Ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ φθεγξάμενον τοῦτο αὐτό ἐστι τὸ ἐν τῷ ἀλγεῖν ὑπάρχον, ἐνταῦθα δὲ τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὃ ἑσυνὸν αυτῷ, ἕως ἂν ἐξ ἀνάγκης συνῇ, οὐκ ἀπολελείψεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας.

12 7 καὶ αὐτός : ἀλλ᾽ αὐτὸς Ciz.

13 7 ὃ μάτην usque ad λεγόμενον delevit Müller (cf. Ciceronem *Tusc.* II, 17 : *quam suave est*).

14 Non ! L'être humain et, en particulier, le sage n'est pas double ; la preuve, c'est que l'âme se sépare du corps et méprise les prétendus biens corporels. Il est ridicule d'estimer le bonheur du sage à la mesure de celui d'un animal ; le bonheur consiste à bien vivre ; et, puisque bien vivre c'est agir, il n'existe que dans l'âme, et non pas même dans l'âme toute entière ; il n'existe pas dans l'âme végétative, de manière que, par elle, il atteignît le corps ; être heureux, ce n'est pas avoir un corps grand et robuste ; et il n'est pas non plus dans le bon état des sens, puisque les excès des sens alourdissent l'âme et risquent d'entraîner l'homme de leur côté. Il faut que, par une sorte de contrepoids qui le tire en sens inverse vers le bien, il diminue et affaiblisse son corps, afin de montrer que l'homme véritable est bien différent des choses extérieures. Que l'homme qui reste ici-bas soit beau, et grand ; qu'il soit riche et commande à tous les hommes ; il est d'une région inférieure, et il ne faut pas lui envier les séductions trompeuses qu'il y trouve. Mais le sage qui peut-être ne possède pas du tout ces avantages, les amoindrira s'ils viennent à lui, puisqu'il ne prend soin que de lui-même. Il amoindrira et laissera se flétrir, par sa négligence, les avantages du corps ; il déposera le pouvoir[1]. Tout en veillant à sa santé, il ne voudra pas ignorer complètement la maladie ; il voudra même faire l'expérience des souffrances ; jeune, il ne les a pas subies ; il voudra les connaître. Mais, arrivé à la vieillesse, il ne voudra plus être troublé par les douleurs ou par les plaisirs, ni par aucun de ces états agréables ou pénibles que l'on sent ici-bas, pour ne pas diriger son attention vers le corps. A la souffrance il opposera le pouvoir qu'il a acquis pour lutter contre elle ; le plaisir, la santé et l'absence de peine n'ajouteront rien à son bonheur, et les états contraires ne lui retireront rien et ne l'amoindriront pas ; car puisque les premiers de ces états ne lui ajoutent rien, comment les états contraires lui retireraient-ils quelque chose ?

1. Voyez l'exemple de l'ami de Plotin, le sénateur Rogatianus, *Vie de Plotin*, 7, 31. Tout ce passage est l'équivalent, chez un sage païen, d'une « prière pour le bon usage des maladies ».

14 Τὸ δὲ μὴ συναμφότερον εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ μάλιστα τὸν σπουδαῖον μαρτυρεῖ καὶ ὁ χωρισμὸς ὁ ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ἡ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησις. Τὸ δὲ καθόσον ἀξιοῦν τὸ ζῷον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι γελοῖον εὐζωίας τῆς εὐδαιμονίας οὔσης, ἢ περὶ ψυχὴν συνίσταται, ἐνεργείας ταύτης οὔσης καὶ ψυχῆς οὐ πάσης — οὐ γὰρ δὴ τῆς φυτικῆς, ἵν' ἂν καὶ ἐφήψατο σώματος· οὐ γὰρ δὴ τὸ εὐδαιμονεῖν τοῦτο ἦν σώματος μέγεθος καὶ εὐεξία — οὐδ' αὖ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι εὖ, ἐπεὶ καὶ κινδυνεύσουσιν αἱ τούτων πλεονεξίαι βαρύνασαι πρὸς αὐτὰς φέρειν τὸν ἄνθρωπον. Ἀντισηκώσεως δὲ οἷον ἐπὶ θάτερα πρὸς τὰ ἄριστα γενομένης μινύθειν ⟨δεῖ⟩ καὶ χείρω τὰ σώματα ποιεῖν, ἵνα δεικνύοιτο οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἄλλος ὢν ἢ τὰ ἔξω. Ὁ δὲ τῶν τῇδε ἄνθρωπος ἔστω καὶ καλὸς καὶ μέγας καὶ πλούσιος καὶ πάντων ἀνθρώπων ἄρχων ὡς ἂν ὢν τοῦδε τοῦ τόπου, καὶ οὐ φθονητέον αὐτῷ τῶν τοιούτων ἠπατημένῳ. Περὶ δὲ σοφὸν ταῦτα ἴσως μὲν ἂν οὐδὲ τὴν ἀρχὴν γένοιτο, γενομένων δὲ ἐλαττώσει αὐτός, εἴπερ αὐτοῦ κήδεται. Καὶ ἐλαττώσει μὲν καὶ μαρανεῖ ἀμελείᾳ τὰς τοῦ σώματος πλεονεξίας, ἀρχὰς δὲ ἀποθήσεται· **Σώματος** δὲ ὑγίειαν φυλάττων οὐκ ἄπειρος νόσων εἶναι παντάπασι βουλήσεται· οὐδὲ μὴν οὐδὲ ἄπειρος εἶναι ἀλγηδόνων, ἀλλὰ καὶ μὴ γινομένων νέος ὢν μαθεῖν βουλήσεται, ἤδη δὲ ἐν γήρᾳ ὢν οὔτε ταύτας οὔτε ἡδονὰς ἐνοχλεῖν οὐδέ τι τῶν τῇδε οὔτε προσηνὲς οὔτε ἐναντίον, ἵνα μὴ πρὸς τὸ σῶμα βλέπῃ. Γινόμενος δὲ ἐν ἀλγηδόσι τὴν πρὸς ταύτας αὐτῷ πεπορισμένην δύναμιν ἀντιτάξει οὔτε προσθήκην ἐν ταῖς ἡδοναῖς καὶ ὑγιείαις καὶ ἀπονίαις πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν λαμβάνων οὔτε ἀφαίρεσιν ἢ ἐλάττωσιν ταύτης ἐν τοῖς ἐναντίοις τούτων. Τοῦ γὰρ ἐναντίου μὴ προστιθέντος τῷ αὐτῷ πῶς ἂν τὸ ἐναντίον ἀφαιροῖ;

14 7 ἵν' ἄν : ἢ ἂν Ciz || 9 οὐδ' αὖ : οὐ δ' ἄν Vat. || 12 δεῖ Müller || 30 προστιθέντος : προστεθέντος C.

15 Pourtant, s'il y a deux sages dont l'un possède tous les avantages que [les philosophes] appellent conformes à la nature, tandis que l'autre en est privé, dirons-nous qu'ils possèdent un bonheur égal? — Oui, puisqu'ils sont également sages. Et si l'un d'eux a la beauté corporelle, s'il a tous ces avantages qui ne contribuent ni à la sagesse ni à la vertu ni à la contemplation du bien ni à la perfection, qu'est-ce que cela fait? Lui-même, qui les possède, ne se vantera pas d'être plus heureux que celui qui ne les possède pas. Ils ne servent même pas à apprendre la flûte, malgré leur abondance! Mais nous voyons le bonheur du sage avec les yeux de notre propre faiblesse; nous estimons redoutable et terrible ce que l'homme heureux n'estime pas tel. Ou bien alors, il n'est pas encore sage, et il n'est pas encore heureux, s'il n'a pas transformé toutes les images qu'il s'en faisait, s'il n'est pas en quelque sorte devenu un autre homme, s'il ne fonde pas sur lui-même l'assurance qu'il ne sera jamais atteint par le mal; alors seulement, il sera sans crainte; si quelque chose l'intimide, il n'a pas la vertu parfaite, il ne l'a qu'à demi. Le sage parfait éprouve sans doute encore des craintes involontaires et irréfléchies, lorsque son esprit est ailleurs; mais en s'y rendant attentif, il s'en débarrassera; il apaisera son émotion comme on apaise les peines d'un enfant, par la menace ou par le raisonnement, mais par une menace sans colère, et comme un regard sévère suffit à intimider l'enfant.

Le sage éprouve pourtant les sentiments d'amitié et de reconnaissance; il les éprouve à son propre égard; il se rend à lui-même tout ce qu'il se doit[1]; il témoigne aussi de l'amitié à ses amis, mais une amitié accompagnée, au plus haut point, de clairvoyance intellectuelle.

16 Si l'on n'élève pas le sage à ce point, si on ne le place pas dans l'Intelligence, si on l'abaisse jusqu'à le soumettre à la fortune et à en craindre pour lui les dangers, c'est que l'on ne conserve pas au mot sage la valeur que nous lui donnons; on ne voit en lui qu'un brave homme chez qui le bien se mélange au mal, et on lui accorde une vie mêlée de bien et de

1. Cet égoïsme est un trait commun du sage antique, épicurien (Usener, n° 581) et stoïcien (cf. Épict. I 19, 11-15).

15 Ἀλλ' εἰ δύο εἶεν σοφοί, τῷ δὲ ἑτέρῳ παρείη ὅσα κατὰ φύσιν λέγεται, τῷ δὲ τὰ ἐναντία, ἴσον φήσομεν τὸ εὐδαιμονεῖν αὐτοῖς παρεῖναι; Φήσομεν, εἴπερ ἐπίσης σοφοί. Εἰ δὲ καλὸς τὸ σῶμα ὁ ἕτερος καὶ πάντα τὰ ἄλλα ὅσα μὴ πρὸς σοφίαν μηδὲ ὅλως πρὸς ἀρετὴν καὶ τοῦ ἀρίστου θέαν καὶ τὸ ἄριστον εἶναι, τί τοῦτο ἂν εἴη; Ἐπεὶ οὐδ' αὐτὸς ὁ ταῦτα ἔχων σεμνυνεῖται ὡς μᾶλλον εὐδαίμων τοῦ μὴ ἔχοντος· οὐδὲ γὰρ ἂν πρὸς αὐλητικὸν τέλος ἡ τούτων πλεονεξία συμβάλλοιτο. Ἀλλὰ γὰρ θεωροῦμεν τὸν εὐδαίμονα μετὰ τῆς ἡμετέρας ἀσθενείας φρικτὰ καὶ δεινὰ νομίζοντες, ἃ μὴ ἂν ὁ εὐδαίμων νομίσειεν. ἢ οὔπω οὔτε σοφὸς οὔτε εὐδαίμων εἴη μὴ τὰς περὶ τούτων φαντασίας ἁπάσας ἀλλαξάμενος καὶ οἷον ἄλλος παντάπασι γενόμενος πιστεύσας ἑαυτῷ, ὅτι μηδέν ποτε κακὸν ἕξει· οὕτω γὰρ καὶ ἀδεὴς ἔσται περὶ πάντα ἢ δειλαίνων περί τινα οὐ τέλειος πρὸς ἀρετήν, ἀλλὰ ἥμισύς τις ἔσται. Ἐπεὶ καὶ τὸ ἀπροαίρετον αὐτῷ καὶ τὸ γινόμενον πρὸ κρίσεως δέος κἂν ποτε πρὸς ἄλλοις ἔχοντι γένηται, προσελθὼν ὁ σοφὸς ἀπώσεται καὶ τὸν ἐν αὐτῷ κινηθέντα οἷον πρὸς λύπας παῖδα καταπαύσει ἢ ἀπειλῇ ἢ λόγῳ· ἀπειλῇ δὲ ἀπαθεῖ, οἷον εἰ ἐμβλέψαντος σεμνὸν μόνον παῖς ἐκπλαγείη. Οὐ μὴν διὰ ταῦτα ἄφιλος οὐδὲ ἀγνώμων ὁ τοιοῦτος· τοιοῦτος γὰρ καὶ περὶ αὑτὸν καὶ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ. Ἀποδιδοὺς οὖν ὅσα αὐτῷ καὶ τοῖς φίλοις φίλος ἂν εἴη μάλιστα μετὰ τοῦ νοῦν ἔχειν.

16 Εἰ δέ τις μὴ ἐνταῦθα ἐν τῷ νῷ τούτῳ ἄρας θήσειε τὸν σπουδαῖον, κατάγοι δὲ πρὸς τύχας καὶ ταύτας φοβήσεται περὶ αὐτὸν γενέσθαι, οὔτε σπουδαῖον τηρήσει, οἷον ἀξιοῦμεν εἶναι, ἀλλ' ἐπιεικῆ ἄνθρωπον καὶ μικτὸν ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ διδοὺς μικτὸν βίον ἔκ τινος ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ ἀποδώσει τῷ τοιούτῳ[, καὶ οὐ ῥᾴδιον γενέσθαι]. Ὃς

15 21 οἷον εἰ : οἷον F.
16 1 θήσειε : θήσεις A θήσει Kirchhoff || 6 καὶ -- γενέσθαι del. Müller

mal. Mais un pareil homme ne mérite pas d'être appelé heureux ; il n'a pas cette grandeur qui consiste dans la valeur suprême de la sagesse et dans la pureté de la vertu. Il n'est donc pas possible de vivre heureux dans la société [du corps]. Platon a raison de dire que celui qui doit être sage et heureux prend son bien d'en haut ; c'est là haut qu'il tourne ses regards, qu'il prend son modèle et sa règle de vie. Cela doit suffire à sa fin ; le reste est pour lui comme son lieu d'habitation, qui peut changer sans que son bonheur en soit accru. Certes, il fait de toutes les choses répandues autour de lui l'objet de son action ; il se demande par exemple s'il s'établira ici où là ; il accorde à ces choses autant que le commandent les nécessités de la vie et autant que son pouvoir le permet : mais, en lui-même, il est autre qu'elles ; rien ne l'empêche de les quitter ; et il les quittera au moment marqué par la nature ; mais il est maître d'en décider lui-même. Certaines de ces actions tendent au bonheur ; mais d'autres servent non pas à sa fin ni à lui-même, mais au corps qui lui est lié ; il s'occupe de son corps et le supporte, aussi longtemps qu'il lui est possible, comme un musicien fait de sa lyre, tant qu'elle n'est pas hors d'usage ; alors le musicien en change ; ou bien encore il cesse de se servir de lyre, il s'abstient d'en jouer ; il a maintenant une autre œuvre à accomplir, sans la lyre ; il la laisse par terre et la regarde avec mépris ; et il chante sans s'aider d'un instrument. Était-ce donc un cadeau inutile ? Non pas, au début ; car il s'en est aidé bien souvent.

εἰ καὶ γένοιτο, οὐκ ἂν ὀνομάζεσθαι εὐδαίμων εἴη ἄξιος οὐκ ἔχων τὸ μέγα οὔτε ἐν ἀξίᾳ σοφίας οὔτε ἐν καθαρότητι ἀγαθοῦ. Οὐκ ἔστιν οὖν ἐν τῷ κοινῷ εὐδαιμόνως ζῆν. Ὀρθῶς γὰρ καὶ Πλάτων ἐκεῖθεν ἄνωθεν τὸ ἀγαθὸν ἀξιοῖ λαμβάνειν καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπειν τὸν μέλλοντα σοφὸν καὶ εὐδαίμονα ἔσεσθαι καὶ ἐκείνῳ ὁμοιοῦσθαι καὶ κατ' ἐκεῖνο ζῆν. Τοῦτο οὖν δεῖ ἔχειν μόνον πρὸς τὸ τέλος, τὰ δ' ἄλλα, ὡς ἂν καὶ τόπους μεταβάλλοι οὐκ ἐκ τῶν τόπων προσθήκην πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχων, ἀλλ' ὡς στοχαζόμενος καὶ τῶν ἄλλων περικεχυμένων αὐτόν, οἷον εἰ ὧδὶ κατακείσεται ἢ ὧδί, διδοὺς μὲν τούτῳ ὅσα πρὸς τὴν χρείαν καὶ δύναται, αὐτὸς δὲ ἂν ἄλλος οὐ κωλυόμενος καὶ τοῦτον ἀφεῖναι, καὶ ἀφήσων δὲ ἐν καιρῷ φύσεως, κύριος δὲ καὶ αὐτὸς ὢν τοῦ βουλεύσασθαι περὶ τούτου. Ὥστε αὐτῷ τὰ ἔργα τὰ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν συντείνοντα ἔσται, τὰ δὲ οὐ τοῦ τέλους χάριν καὶ ὅλως οὐκ αὐτοῦ ἀλλὰ τοῦ προσεζευγμένου, οὗ φροντιεῖ καὶ ἀνέξεται, ἕως δυνατόν, οἱονεὶ μουσικὸς λύρας, ἕως οἷόν τε χρῆσθαι· εἰ δὲ μή, ἄλλην ἀλλάξεται, ἢ ἀφήσει τὰς λύρας χρήσεις καὶ τοῦ εἰς λύραν ἐνεργεῖν ἀφέξεται ἄλλο ἔργον ἄνευ λύρας ἔχων καὶ κειμένην πλησίον περιόψεται ᾄδων ἄνευ ὀργάνων. Καὶ οὐ μάτην αὐτῷ ἐξ ἀρχῆς τὸ ὄργανον ἐδόθη· ἐχρήσατο γὰρ αὐτῷ ἤδη πολλάκις.

16 οἷον — ἢ ὧδί del. Müller.

NOTICE

Qu'il s'agisse des Stoïciens, des Épicuriens ou des Péripatéticiens, c'était une idée commune à toutes les écoles de présenter le bonheur du sage, comme indépendant de la durée. C'est par la formule stoïcienne de cette idée que commence le traité de Plotin. Mais les Épicuriens disaient aussi : « le plaisir est aussi grand dans un temps fini que dans un temps infini, si on mesure par la réflexion les bornes du plaisir [1]. » Et Aristote réprouvait l'antique sagesse populaire qui voulait attendre la mort d'un homme pour le déclarer heureux [2]. Seulement la pensée des Épicuriens et des Péripatéticiens sur cette question était loin d'être aussi nette que celle des Stoïciens. A Épicure, ses adversaires objectaient que cette indifférence de son sage à la durée du bonheur s'accordait mal avec sa doctrine sur la fin des biens. « Qui place le bonheur dans la vertu, peut dire que le bonheur est parfait, si la vertu est parfaite, et dire qu'un jour de plus n'apporte aucun accroissement au souverain bien. Qui le place dans le plaisir, se contredira en niant que le plaisir croisse par sa durée. » C'est cette objection à la doctrine d'Épicure qui forme le point de départ de la question posée au chapitre IV ; des objections analogues sont visées aux chapitres VIII et IX. La doctrine d'Aristote sur ce point manquait aussi de netteté ; car si l'indifférence à la durée cadrait avec la notion de vertu contemplative, puisque cette vertu consiste en la connaissance d'objets éternels et

1. Diog. Laërce, X, 145.
2. *Éth. Nicomaque*, I, ch. 10.

temporels, elle s'accordait mal avec celle des vertus pratiques, qui se développent dans le temps ; ce sont ces difficultés que Plotin a en vue au chapitre x. Enfin la doctrine stoïcienne aboutissait à ce paradoxe insoutenable qu'une sagesse instantanée valait une sagesse durant une éternité.

Le but de ce traité est de montrer que la thèse de l'indifférence du bonheur à la durée ne prend son sens plein que dans le platonisme ; le chapitre vii (malheureusement défiguré par une glose comme nous espérons le montrer), en soustrayant le bonheur véritable au temps et en le plaçant dans l'éternité, met fin aux contradictions, mais seulement, on le voit, par un radical changement de perspective.

V [36].

LE BONHEUR S'ACCROIT-IL AVEC LE TEMPS ?

1 Le bonheur s'accroît-il avec le temps ? Le bonheur est à chaque instant saisi dans le présent ; le souvenir du bonheur ne fait rien au bonheur ; le bonheur n'est pas une chose qui se développe, comme un discours, mais un état ; or un état existe [entièrement] dans le présent[1]. Il en est également ainsi, si le bonheur est l'acte de la vie[2].

2 — Mais, dira-t-on, nous désirons à chaque moment vivre et être en acte ; être heureux, n'est-ce pas atteindre cette fin ? — Il en résulterait, en premier lieu, que le bonheur de demain serait plus grand que celui d'aujourd'hui, et le bonheur qui suit que celui qui précède ; la vertu ne serait plus la mesure du bonheur. De plus, les dieux seraient plus heureux au moment actuel qu'aux moments précédents ; ils n'auraient pas encore le bonheur parfait et ne l'auraient jamais. De plus, le désir n'atteint son but qu'en atteignant le présent et encore et toujours le présent ; il demande à posséder le bonheur à chaque instant présent, jusqu'au bout ; désirer vivre, c'est chercher à être ; c'est donc désirer une chose présente, puisqu'il n'y a d'être que dans le présent. — Mais on veut des choses futures et à venir. — Ce qu'on veut, c'est ce qu'on possède et ce qu'on est, et non ce qui est passé ou futur : on veut être ce que l'on est déjà ; on ne cherche pas à l'être pour tout l'avenir ; mais on veut que l'état actuellement présent soit actuellement présent.

1. Comparer Arnim, *Frag. Vet. Stoïc.* III, n° 54.

2. C'est-à-dire s'il a une définition parente de celle d'Aristote, *Eth. Nic.* I 7, 1098 a 7.

V [36]

ΕΙ ΕΝ ΠΑΡΑΤΑΣΕΙ ΧΡΟΝΟΥ ΤΟ ΕΥΔΑΙΜΟΝΕΙΝ

1 Εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπίδοσιν τῷ χρόνῳ λαμβάνει τοῦ εὐδαιμονεῖν ἀεὶ κατὰ τὸ ἐνεστὸς λαμβανομένου; Οὐδὲ γὰρ ἡ μνήμη τοῦ εὐδαιμονῆσαι ποιοῖ ἄν τι, οὐδ' ἐν τῷ λέγειν, ἀλλ' ἐν τῷ διακεῖσθαί πως τὸ εὐδαιμονεῖν. Ἡ δὲ διάθεσις ἐν τῷ παρεῖναι καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς ζωῆς.

2 Εἰ δ' ὅτι ἐφιέμεθα ἀεὶ τοῦ ζῆν καὶ τοῦ ἐνεργεῖν, τὸ τυγχάνειν τοῦ τοιούτου εὐδαιμονεῖν λέγοι μᾶλλον, πρῶτον μὲν οὕτω καὶ ἡ αὔριον εὐδαιμονία μείζων ἔσται καὶ ἡ ἑξῆς ἀεὶ τῆς προτέρας, καὶ οὐκέτι μετρηθήσεται τὸ εὐδαιμονεῖν τῇ ἀρετῇ. Ἔπειτα καὶ οἱ θεοὶ νῦν μᾶλλον εὐδαιμονήσουσιν ἢ πρότερον καὶ οὔπω τέλειον καὶ οὐδέποτε τέλειον. Ἔπειτα καὶ ἡ ἕφεσις λαβοῦσα τὴν τεῦξιν τὸ παρὸν εἴληφε καὶ ἀεὶ τὸ παρὸν [καὶ] ζητεῖ, ἕως ἂν ᾖ τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχειν. Ἡ δὲ ἕφεσις τοῦ ζῆν τὸ εἶναι ζητοῦσα τοῦ παρόντος ἂν εἴη, εἰ τὸ εἶναι ἐν τῷ παρόντι. Εἰ δὲ τὸ μέλλον καὶ τὸ ἐφεξῆς θέλει, ὃ ἔχει θέλει καὶ ὅ ἐστιν, οὐχ ὃ παρελήλυθεν οὐδ' ὃ μέλλει, ἀλλ' ὃ ἤδη ἐστὶ τοῦτο εἶναι, οὐ τὸ εἰσαεὶ ζητοῦσα, ἀλλὰ τὸ παρὸν ἤδη εἶναι ἤδη.

1 2 ἐνεστὸς : ἐνεστῶς F

2 || 6 οὐδέποτε τέλειον : οὐδέποτε τέλεον F || 7 τὴν τεῦξιν ABEF : τὴν τοῦ εἶναι ἕξιν C || 8 καὶ del. Volkmann || ζητεῖ ἕως Kirchhoff : ζητεῖ τὸ (in marg. alia manu : κατὰ τοῦτο) ἕως F || 11 θέλει ὃ : θέλοι ὅ Ciz C.

3 — Quoi donc ? Être heureux pendant plus longtemps, cela ne revient-il pas à regarder un objet pendant plus de temps ? Or si, avec le temps, on le voit plus exactement, le temps ajoute quelque chose d'effectif. — Oui ; mais si on le voit de la même manière pendant tout le temps, on n'a rien de plus que si on le voit une seule fois [1].

4 — Mais dans un long bonheur, le plaisir dure plus longtemps. — Il ne faut pas tenir compte du plaisir dans le bonheur ; ou, si l'on définit le plaisir « un acte qui n'est pas entravé » [2], le plaisir est alors identique au bonheur dont il était question. De plus le plaisir qui dure n'occupe à chaque instant que le moment présent ; ce qui en est passé n'est plus.

5 — Quoi donc ? Voici trois hommes, l'un heureux du début jusqu'à la fin, l'autre dans la dernière partie de sa vie ; l'autre était d'abord heureux, et son bonheur s'est changé en malheur. Ces trois hommes sont-ils également heureux ? — Ici l'on compare non pas des hommes heureux entre eux, mais des hommes malheureux pendant une certaine période à un homme qui n'a été qu'heureux. Celui-ci a plus que les autres, c'est vrai ; il a ce qu'un homme heureux a de plus que des hommes malheureux ; et il tire sa supériorité de cet état ; mais cet état est toujours un état présent.

6 — Et l'homme malheureux ? Son malheur ne s'accroît-il pas avec le temps ? Tous les états pénibles, en durant plus longtemps, n'augmentent-ils pas notre malheur, par exemple les longues souffrances, les douleurs et tous les états de ce genre ? Et si leur durée suffit à augmenter notre mal, pourquoi n'en serait-il pas de même dans l'état contraire, le bonheur ? — Dans le cas des peines et des souffrances, l'on peut dire que leur durée les fait croître ; voici par exemple une maladie chronique ; elle devient une manière d'être permanente, et l'état du corps empire avec le temps. Supposons en

1. Le passage rappelle la comparaison du plaisir à la vision, qu'Aristote (*Eth.*, X 4 déb.) fait avec la même intention que Plotin.

2. Comme Aristote le fait *Eth.* VII, 13, 1153 b 10 sq. C'est pour Aristote (X 7, 1177 a 23), que le plaisir est lié au bonheur.

3 Τί οὖν τό· πλείονα χρόνον εὐδαιμόνησε καὶ πλείονα χρόνον εἶδε τοῖς ὄμμασι τὸ αὐτό; Εἰ μὲν γὰρ ἐν τῷ πλείονι τὸ ἀκριβέστερον εἶδε, πλέον ἄν τι ὁ χρόνος αὐτῷ εἰργάσατο· εἰ δὲ ὁμοίως διὰ παντὸς εἶδε, τὸ ἴσον καὶ ὁ ἅπαξ θεασάμενος ἔχει.

4 Ἀλλὰ πλείονα ἄτερος ἥσθη χρόνον. Ἀλλὰ τοῦτο οὐκ ἂν ὀρθῶς ἔχοι ἀριθμεῖν εἰς τὸ εὐδαιμονεῖν. Εἰ δὲ τὴν ἡδονὴν λέγει τις τὴν ἐνέργειαν τὴν ἀνεμπόδιστον, τὸ αὐτὸ τῷ ζητουμένῳ λέγει. Καὶ ἡ ἡδονὴ δὲ ἡ πλείων ἀεὶ τὸ παρὸν μόνον ἔχει, τὸ δὲ παρελήλυθὸς αὐτῆς οἴχεται.

5 Τί οὖν; Εἰ ὁ μὲν ἐξ ἀρχῆς εὐδαιμόνησεν εἰς τέλος, ὁ δὲ τὸν ὕστερον χρόνον, ὁ δὲ πρότερον εὐδαιμονήσας μετέβαλεν, ἔχουσι τὸ ἴσον; Ἡ ἐνταῦθα ἡ παραβολὴ οὐκ εὐδαιμονούντων γεγένηται πάντων, ἀλλὰ μὴ εὐδαιμονούντων, ὅτε μὴ εὐδαιμόνουν, πρὸς εὐδαιμονοῦντα. Εἴ τι οὖν πλέον ἔχει, τοῦτο ἔχει, ὅσον ὁ εὐδαίμων πρὸς οὐκ εὐδαίμονας, ᾧ καὶ συμβαίνει πλεονεκτεῖν αὐτοὺς τῷ παρόντι.

6 Τί οὖν ὁ κακοδαίμων; Οὐ μᾶλλον κακοδαίμων τῷ πλείονι; Καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὅσα δυσχερῆ οὐκ ἐν τῷ πλείονι χρόνῳ πλείονα τὴν συμφορὰν δίδωσιν, οἷον ὀδύναι πολυχρόνιοι καὶ λῦπαι καὶ πάντα τὰ τούτου τοῦ τύπου; Ἀλλ' εἰ ταῦτα οὕτω τῷ χρόνῳ τὸ κακὸν ἐπαύξει, διὰ τί οὐ καὶ τὰ ἐναντία καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ὡσαύτως; Ἡ ἐπὶ μὲν τῶν λυπῶν καὶ ὀδυνῶν ἔχοι ἄν τις λέγειν, ὡς προσθήκην ὁ χρόνος δίδωσιν, οἷον τὸ ἐπιμένειν τὴν νόσον· ἕξις γὰρ γίνεται, καὶ κακοῦται μᾶλλον τῷ χρόνῳ τὸ σῶμα. Ἐπεί, εἰ

3 1 τί οὖν τό : τί οὖν τὸ (εἰ in marg.) F τί οὖν καὶ τό Vat. || 3 πλέον ἄν τι : πλέον τι C Ciz Vat.
4 4 λέγει AB Müller : λέγοι CEF.
5 7 αὐτοὺς : αὐτῶν Volkmann.
6 3 πλείονα : πλειονι E.

effet qu'il reste le même et que le dommage n'augmente pas ; la peine qui est toujours un état présent sera aussi la même, dès que l'on ne fait pas entrer en compte l'état passé et que l'on n'y a pas égard. Mais le mal, en devenant un état chronique, s'accroît avec le temps ; il augmente, en devenant permanent ; et c'est à cause de cet accroissement de mal et non à cause de la plus grande durée d'un mal qui resterait égal à lui-même que nous devenons plus malheureux. Car, si le mal reste égal à lui-même, comme les instants qui composent le surplus de durée n'existent pas simultanément, il ne faut pas dire que le mal en est plus grand ; ce serait compter ce qui n'est plus avec ce qui est.

Quant au bonheur, il a une limite fixe et toujours la même [1]. S'il s'accroît aussi avec le temps, de manière que nos progrès dans la vertu nous rendent plus heureux, ce n'est pas le compte de nos années de bonheur qui nous rend dignes d'éloge, c'est le degré supérieur de notre vertu, à l'instant même où nous y arrivons.

7 — Pourquoi, s'il faut considérer le présent seul et ne pas faire entrer en compte le passé, ne faisons-nous pas la même chose dans le cas du temps ? En additionnant le passé au présent, le temps, disons-nous, en devient plus grand. Pourquoi donc ne dirions-nous pas que le bonheur grandit comme le temps ? — L'on diviserait ainsi le bonheur selon les mêmes divisions que le temps ; et, inversement, en le mesurant par l'instant présent, on montrera qu'il est indivisible. Quant au temps, il n'est pas absurde de compter celui qui n'est plus ; on peut évaluer le nombre des êtres passés et qui n'existent plus, par exemple le nombre des morts : mais il est absurde de dire que le bonheur qui n'existe plus est encore, et qu'il est plus grand que le bonheur présent.

[L'auteur [2]] juge que le bonheur est une réalité effective ; or le temps qui est au delà de l'instant présent, c'est ce qui

1. Thèse commune aux différentes écoles, qui se retrouve même chez Épicure (*Diog. La.* X 133 ; p. 65, 4 Usener).

2. Cf. sur la fin de ce chapitre, *Introduct.*, p. XXIV. L'auteur est Plotin lui-même ; tout le passage est une interpolation ; cette théorie métaphysique du temps est d'un ton bien différent du reste de la diatribe.

γε τὸ αὐτὸ μένοι καὶ μὴ μείζων ἡ βλάβη, καὶ ἐνταῦθα τὸ παρὸν ἀεὶ τὸ λυπηρὸν ἔσται, εἰ μὴ τὸ παρεληλυθὸς προσαριθμοῖ ἀφορῶν εἰς τὸ γενόμενον· καὶ μένον ἐπί τε τῆς κακοδαίμονος ἕξεως τὸ κακὸν εἰς τὸν πλείονα χρόνον ἐπιτείνεσθαι αὐξανομένης καὶ τῆς κακίας τῷ ἐμμόνῳ. Τῇ γοῦν προσθήκῃ τοῦ μᾶλλον, οὐ τῷ πλείονι ἴσῳ τὸ μᾶλλον κακοδαιμονεῖν γίνεται. Τὸ δὲ πλεῖον ἴσον οὐκ ἄμα ἐστὶν οὐδὲ δὴ πλεῖον ὅλως λεκτέον τὸ μηκέτι ὂν τῷ ὄντι συναριθμοῦντα. Τὸ δὲ τῆς εὐδαιμονίας ὅρον τε καὶ πέρας ἔχει καὶ ταὐτὸν ἀεί. Εἰ δέ τις καὶ ἐνταῦθα ἐπίδοσις παρὰ τὸν πλείονα χρόνον, ὥστε μᾶλλον εὐδαιμονεῖν εἰς ἀρετὴν ἐπιδιδόντα μείζονα, οὐ τὴν πολυετῆ εὐδαιμονίαν ἀριθμῶν ἐπαινεῖ, ἀλλὰ τὴν μᾶλλον γενομένην τότε, ὅτε μᾶλλόν ἐστιν.

7 Ἀλλὰ διὰ τί, εἰ τὸ παρὸν θεωρεῖν δεῖ μόνον καὶ μὴ συναριθμεῖν τῷ γενομένῳ, οὐκ ἐπὶ τοῦ χρόνου τὸ αὐτὸ ποιοῦμεν, ἀλλὰ καὶ τὸν παρεληλυθότα τῷ παρόντι συναριθμοῦντες πλείω λέγομεν; Διὰ τί οὖν οὐχ, ὅσος ὁ χρόνος, τοσαύτην καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἐροῦμεν; Καὶ διαιροῖμεν ἂν κατὰ τὰς τοῦ χρόνου διαιρέσεις καὶ τὴν εὐδαιμονίαν· καὶ γὰρ αὖ τῷ παρόντι μετροῦντες ἀδιαίρετον αὐτὴν ποιήσομεν. Ἢ τὸν μὲν χρόνον ἀριθμεῖν καὶ μηκέτι ὄντα οὐκ ἄτοπον, ἐπείπερ καὶ τῶν γενομένων μέν, μηκέτι δὲ ὄντων, ἀριθμὸν ἂν ποιησαίμεθα, οἷον τῶν τετελευτηκότων· εὐδαιμονίαν δὲ μηκέτι οὖσαν παρεῖναι λέγειν τῆς παρούσης πλείονα ἄτοπον. Τὸ μὲν γὰρ εὐδαιμονεῖν οὐ συμβεβηκέναι ἀξιοῖ, ὁ δὲ χρόνος ὁ πλείων παρὰ τὸν παρόντα τὸ μηκέτι εἶναι. Ὅλως δὲ τοῦ χρόνου τὸ πλέον σκέδασιν βούλεται ἑνός

15 ἴσῳ Gollwitzer : ἴσως codd. || 16 ἴσον del. Müller : ἴσως F in marg. *forsitan* Ficin.

7 3 καὶ om. A Leid || 7 αὖ τῷ παρόντι : αὐτῷ παρόντι ABEF *solo praesenti* Fic. αὐτῷ τῷ παρόντι coni. Creuzer || 8 τὸν : τὸ Ciz || 12 οὐ συμβεβηκέναι Marc C : συμβεβηκέναι

n'existe plus. D'une manière générale, il veut que ce surplus de durée ne fasse que disperser une unité qui existe tout entière dans l'instant présent. C'est pourquoi le temps mérite d'être appelé image de l'éternité ; l'âme, dans la partie d'elle-même qui se disperse dans le temps, s'efforce de faire disparaître la permanence de son modèle intelligible ; déchue de l'éternité, retranchant la partie d'elle-même qui reste dans le monde intelligible, ne dépendant plus que d'elle seule, elle perd toute permanence ; jusque-là, cette permanence était conservée grâce à son modèle intelligible ; elle est perdue, si tout, dans l'âme, est en devenir. Puisque le bonheur est dans la vie qui est bonne, il faut évidemment le placer dans la vie de l'Être, qui est la meilleure des vies. Il ne faut pas mesurer cette vie par le temps mais par l'éternité : il n'y a pas là de plus ni de moins ; l'éternité n'a pas de longueur ; elle est l'être tel quel, inétendu et intemporel. Il ne faut pas joindre l'être au non être, le temps à l'éternité, les choses éternelles aux choses temporelles ; il ne faut pas étendre l'inétendu : il faut le prendre dans son ensemble ; le prendre ainsi, c'est prendre non pas un instant indivisible dans le temps, mais la vie éternelle, non pas la vie composée de nombreuses périodes de temps, mais celle qui les contient toutes à la fois.

8 — Le souvenir des choses passées persistant dans le présent est, dit-on, un avantage pour celui qui est resté plus longtemps heureux. — Que veut dire ce mot : souvenir ? Est-ce le souvenir de la sagesse acquise antérieurement ? On peut dire qu'il en est plus sage, mais on ne reste pas dans la question. Est-ce le souvenir du plaisir ? L'homme heureux a-t-il donc besoin d'un excès de joie, et ne se contente-t-il pas de la joie présente ? Et en quoi le souvenir du plaisir est-il agréable ? Qu'y a-t-il d'agréable à se rappeler que, hier, on a pris plaisir à bien dîner ? Et au bout de dix ans, ne serait-ce pas encore plus ridicule ? Qu'y a-t-il d'agréable à me rappeler que j'étais un sage, l'an passé [1] ?

9 — Mais s'il s'agit du souvenir des actions honnêtes,

1. Vise la théorie connue d'Épicure, Cic., *Fin.* II 106 (cf. Usener, *Epicurea* n° 436 sq.).

τινος ἐν τῷ παρόντι ὄντος. Διὸ καὶ εἰκὼν αἰῶνος εἰκότως λέγεται ** ἀφανίζειν βουλομένη ἐν τῷ σκιδναμένῳ αὐτῆς τὸ ἐκείνου μένον. Ὅθεν κἂν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἀφέληται τὸ ἐν ἐκείνῳ μεῖναν ἂν καὶ αὐτῆς ποιήσηται, ἀπώλεσεν αὐτό, σῳζόμενον τέως ἐκείνῳ τρόπον τινά, ἀπολόμενον δέ, ἐν αὐτῇ εἰ πᾶν γένοιτο. Εἴπερ οὖν τὸ εὐδαιμονεῖν κατὰ ζωὴν ἀγαθήν, δηλονότι κατὰ τὴν τοῦ ὄντος αὐτὴν θετέον ζωήν· αὕτη γὰρ ἀρίστη. Οὐκ ἄρα ἀριθμητέα χρόνῳ, ἀλλ᾽ αἰῶνι· τοῦτο δὲ οὔτε πλέον οὔτε ἔλαττον οὔτε μήκει τινί, ἀλλὰ τὸ τοῦτο καὶ τὸ ἀδιάστατον καὶ τὸ οὐ χρονικὸν εἶναι. Οὐ συναπτέον τοίνυν τὸ ὂν τῷ μὴ ὄντι οὐδὲ τῷ αἰῶνι τὸν χρόνον οὐδὲ τὸ χρονικὸν ἀεὶ τῷ αἰωνίῳ οὐδὲ παρεκτατέον τὸ ἀδιάστατον, ἀλλὰ πᾶν ὅλον ληπτέον, εἴ ποτε λαμβάνοις, λαμβάνων οὐ τοῦ χρόνου τὸ ἀδιαίρετον, ἀλλα τοῦ αἰῶνος τὴν ζωὴν τὴν οὐκ ἐκ πολλῶν χρόνων, ἀλλὰ τὴν ἐκ παντὸς χρόνου πᾶσαν ὁμοῦ.

8 Εἰ δέ τις λέγοι τὴν μνήμην τῶν παρεληλυθότων ἐν τῷ ἐνεστηκότι μένουσαν παρέχεσθαι τὸ πλέον τῷ πλείονα χρόνον ἐν τῷ εὐδαιμονεῖν γεγενημένῳ, τί ἂν τὸ τῆς μνήμης λέγοι; Ἡ γὰρ φρονήσεως μνήμην τῆς πρόσθεν γεγενημένης, ὥστε φρονιμώτερον ἂν λέγοι καὶ οὐκ ἂν τηροῖ τὴν ὑπόθεσιν· ἢ τῆς ἡδονῆς τὴν μνήμην, ὥσπερ πολλῆς περιχαρείας δεομένου τοῦ εὐδαίμονος καὶ οὐκ ἀρκουμένου τῇ παρούσῃ. Καίτοι τί ἂν ἡδύ ἡ μνήμη τοῦ ἡδέος ἔχοι; Ὥσπερ ἄν, εἰ μνημονεύοι τις ὅτι χθὲς ἐπὶ ὄψῳ ἥσθη· ἢ εἰς δέκατον ἔτος ἔτι ἂν εἴη γελοιότερος· τὸ δὲ τῆς φρονήσεως, ὅτι πέρυσιν ἐφρόνουν.

9 Εἰ δὲ τῶν καλῶν εἴη ἡ μνήμη, πῶς οὐκ ἐνταῦθα

16 lacunam conicio || 18 μεῖναν ἄν: μεῖναν Creuzer Müller || 19 τέως ἐκείνῳ: τέως ἐν ἐκείνῳ F ἐν super lineam || 26 χρονικὸν ἀεὶ Kirchhoff: χρονικὸν δὲ ἀεὶ codd. || αἰωνίῳ Müller: αἰῶνι codd.
8 4 μνήμην Kirchhoff: μνήμη.

n'est-ce pas dire quelque chose ? — Voici un homme à qui l'honnêteté fait défaut pour l'instant ; ne la possédant pas actuellement, il cherche à se rappeler son honnêteté passée.

10 — Mais le temps met au jour bien de belles actions, qu'ignore celui qui est heureux peu de temps (si l'on doit même appeler tout à fait heureux celui dont le bonheur ne se traduit pas par un grand nombre de belles actions) ? — Dire que le bonheur résulte de beaucoup d'années et de beaucoup d'actions, c'est le composer d'êtres qui ne sont plus, d'événements passés et de l'instant présent qui est unique. C'est pourquoi nous avions posé ainsi la question : le bonheur étant dans chaque instant présent, est-ce être plus heureux qu'être heureux plus longtemps ? La question est maintenant de savoir si la plus longue durée du bonheur, en permettant des actions plus nombreuses, ne rend pas aussi le bonheur plus grand. D'abord, on peut être heureux sans agir, et non pas moins heureux mais plus heureux qu'en agissant[1]. Ensuite l'action ne produit aucun bien par elle-même ; ce sont nos dispositions intérieures qui rendent nos actions honnêtes ; le sage, quand il agit, recueille le fruit non pas de ses actions elles-mêmes ni des événements, mais de ce qu'il possède en propre. Le salut de la patrie peut venir d'un méchant ; et si un autre en est l'auteur, le résultat est tout aussi agréable pour qui en profite. Cet événement ne produit donc pas le plaisir particulier à l'homme heureux ; c'est la disposition de l'âme qui crée et le bonheur et le plaisir qui en dérive. Mettre le bonheur dans l'action, c'est le mettre en une chose étrangère à la vertu et à l'âme ; l'acte propre de l'âme consiste à être sage ; c'est un acte intérieur à elle-même, et c'est là le bonheur.

1. Aristote, *Éth. à Nicom.* X 7, 1177 b 4, sur la supériorité de la vie contemplative.

λέγοιτο ἄν τι; Ἀλλὰ ἀνθρώπου ἐστὶ τοῦτο ἐλλείποντος τοῖς καλοῖς ἐν τῷ παρόντι καὶ τῷ μὴ ἔχειν νυνὶ ζητοῦντος τὴν μνήμην τῶν γεγενημένων.

10 Ἀλλ' ὁ πολὺς χρόνος πολλὰς ποιεῖ καλὰς πράξεις, ὧν ἄμοιρος ὁ πρὸς ὀλίγον εὐδαίμων· εἰ δεῖ λέγειν ὅλως εὐδαίμονα τὸν οὐ διὰ πολλῶν τῶν καλῶν. Ἡ δὲ ἐκ πολλῶν τὸ εὐδαιμονεῖν καὶ χρόνων καὶ πράξεων λέγει, ἐκ τῶν μηκέτι ὄντων ἀλλὰ παρεληλυθότων καὶ ἑνός τινος τοῦ παρόντος τὸ εὐδαιμονεῖν συνίστησι. Διὸ κατὰ τὸ παρὸν ἐθέμεθα τὸ εὐδαιμονεῖν, εἶτα ἐζητοῦμεν εἰ μᾶλλον τὸ ἐν πλείονι εὐδαιμονῆσαι μᾶλλόν ἐστι. Τοῦτο οὖν ζητητέον, εἰ ταῖς πράξεσι ταῖς πλείοσι πλεονεκτεῖ τὸ ἐν πολλῷ χρόνῳ εὐδαιμονεῖν. Πρῶτον μὲν οὖν ἔστι καὶ μὴ ἐν πράξεσι γενόμενον εὐδαιμονεῖν καὶ οὐκ ἔλαττον ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ πεπραχότος· ἔπειτα αἱ πράξεις οὐκ ἐξ αὐτῶν τὸ εὖ διδόασιν, ἀλλ' αἱ διαθέσεις καὶ τὰς πράξεις καλὰς ποιοῦσι καρποῦταί τε ὁ φρόνιμος τὸ ἀγαθὸν καὶ πράττων, οὐχ ὅτι πράττει οὐδ' ἐκ τῶν συμβαινόντων, ἀλλ' ἐξ οὗ ἔχει. Ἐπεὶ καὶ ἡ σωτηρία τῆς πατρίδος γένοιτο ἂν καὶ παρὰ φαύλου, καὶ τὸ ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς πατρίδος ἡδὺ καὶ ἄλλου πράξαντος γένοιτο ἂν αὐτῷ. Οὐ τοίνυν τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἡδονήν, ἀλλ' ἡ ἕξις καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ εἴ τι ἡδὺ δι' αὐτὴν ποιεῖ. Τὸ δὲ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ εὐδαιμονεῖν τίθεσθαι ἐν τοῖς ἔξω τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ψυχῆς ἐστι τιθέντος· ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὧδι ἐνεργῆσαι. Καὶ τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως.

10 5 ὄντων ἀλλὰ Kirchhoff : ὄντων ἀλλ' ἐκ τῶν.

NOTICE

Ce célèbre traité est un de ceux qui font le mieux voir comment Plotin utilise les dialogues platoniciens, en introduisant entre eux un ordre systématique ; toute la série des questions sur le Beau, qui ouvrent le traité, provient de l'*Hippias majeur*. D'après Plotin, ce sont les questions de l'*Hippias* qui trouvent leur solution dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*, comme il le fait voir à partir du chapitre IV. Mais avant d'aborder cette solution, Plotin rencontre d'abord la théorie stoïcienne du Beau qui, partant de la beauté plastique, de celle d'une statue, et définissant la beauté par la symétrie, assimilait complètement la beauté intellectuelle à la beauté sensible ; et il la critique, parce qu'elle refuse d'admettre, entre les divers ordres de beauté, cette hiérarchie ascendante qui fait le fond de la doctrine platonicienne. A partir du chapitre II, il prend pour guide le discours de Diotime dans le *Banquet*, passant de la beauté sensible à la beauté des âmes, et de celle-ci au Beau en soi. Mais sur la beauté des corps, il ne trouve chez Platon que d'assez vagues indications ; sans doute il y voit que la beauté sensible vient de la participation à une idée, et que l'âme reconnaît et aime cette beauté parce qu'elle se souvient des idées ; mais la participation équivaut à l'information de la matière par la forme ; et c'est là le langage non plus de Platon, mais d'Aristote par lequel Plotin, dans toute cette partie, est visiblement séduit comme dans tous les cas où un néoplatonicien a à traiter des choses sensibles. Quand il vient à parler des beautés non sensibles, il utilise le *Phèdre* et le *Banquet*. Encore faut-il remarquer

qu'il y mélange intimement, comme on le voit au chapitre v et à la fin du chapitre ix, des idées morales empruntées au *Phédon* et au *Théétète* sur la vertu purification et sur l'évasion du monde sensible, idées qui dans les dialogues platoniciens sont loin d'être aussi intimement unies à la dialectique de l'amour. Enfin, dernière interprétation, étrangère au platonisme original : le Beau, terme de l'ascension de l'âme dans le *Banquet,* est identifié au monde des Idées ; de plus, il est subordonné au Bien, qui devient le terme dernier de l'amour. Tel est le résultat d'un long effort, commencé sans doute bien avant Plotin, pour introduire une cohérence doctrinale dans l'ensemble des dialogues de Platon.

VI [1].

DU BEAU

1 Le Beau se trouve surtout dans la vue; il est aussi dans l'ouïe, dans la combinaison des paroles et la musique de tout genre; car les mélodies et les rythmes sont beaux; il y a aussi, en montant de la sensation vers un domaine supérieur, des occupations, des actions et des manières d'être qui sont belles; il y a la beauté des sciences et des vertus. Y a-t-il une beauté antérieure à celle-là? C'est la discussion qui le montrera. Qu'est-ce donc qui fait que la vue se représente la beauté dans le corps, et que l'ouïe se prête à la beauté dans les sons? Pourquoi tout ce qui se rattache immédiatement à l'âme est-il beau? Est-ce d'une seule et même beauté que toutes les choses belles sont belles, ou bien y a-t-il une beauté différente dans les corps et dans les autres êtres? Et que sont ces beautés ou bien qu'est cette beauté[1]? Certains êtres, comme les corps, sont beaux non par leur substance même, mais par participation; d'autres sont beaux en eux-mêmes, comme la vertu. Car il est manifeste que les mêmes corps sont tantôt beaux, tantôt sans beauté, comme si l'être du corps était différent de l'être de la beauté[2]. Qu'est cette beauté présente dans les corps? C'est là la première chose à rechercher. Qu'est-ce donc qui tourne et attire les regards des spectateurs, et leur fait éprouver la joie dans la contemplation? Si nous découvrons cette beauté de corps, peut-être pourrions-nous nous en servir comme d'un échelon[3] pour contempler les autres beautés. Tout le monde, pour ainsi dire, affirme que

1. Plotin suit, depuis le début, Platon, *Hippias maj.* 297 c-298 b.
2. *Banquet*, 211 a.-b.
3. Mot du *Banquet*, 211 b.

VI [1]

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ

1 Τὸ καλόν ἐστι μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον, ἐστι δ' ἐν ἀκοαῖς κατά τε λόγων συνθέσεις [ἔστι δὲ] καὶ ἐν μουσικῇ ἁπάσῃ· καὶ γὰρ μέλη καὶ ῥυθμοί εἰσι καλοί· ἔστι δὲ καὶ προιοῦσι πρὸς τὸ ἄνω ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως καὶ ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ πράξεις καὶ ἕξεις καὶ ἐπιστῆμαί τε καὶ τὸ τῶν ἀρετῶν κάλλος. Εἰ δέ τι καὶ πρὸ τούτων, αὐτὸ δείξει. Τί οὖν δὴ τὸ πεποιηκὸς καὶ τὰ σώματα καλὰ φαντάζεσθαι καὶ τὴν ἀκοὴν ἐπινεύειν ταῖς φωναῖς, ὡς καλαί; Καὶ ὅσα ἐφεξῆς ψυχῆς ἔχεται, πῶς ποτε πάντα καλά; Καὶ ἆρά γε ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καλὰ τὰ πάντα, ἢ ἄλλο μὲν ἐν σώματι τὸ κάλλος, ἄλλο δὲ ἐν ἄλλῳ; Καὶ τίνα ποτὲ ταῦτα ἢ τοῦτο; Τὰ μὲν γὰρ οὐ παρ' αὐτῶν τῶν ὑποκειμένων καλά, οἷον τὰ σώματα, ἀλλὰ μεθέξει, τὰ δὲ κάλλη αὐτά, ὥσπερ ἀρετῆς ἡ φύσις. Σώματα μὲν γὰρ τὰ αὐτὰ ὁτὲ μὲν καλά, ὁτὲ δὲ οὐ καλὰ φαίνεται, ὡς ἄλλου ὄντος τοῦ σώματα εἶναι, ἄλλου δὲ τοῦ καλά. Τί οὖν ἐστι τοῦτο τὸ παρὸν τοῖς σώμασι; Πρῶτον γὰρ περὶ τούτου σκεπτέον. Τί οὖν ἐστιν, ὃ κινεῖ τὰς ὄψεις τῶν θεωμένων καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτὸ καὶ ἕλκει καὶ εὐφραίνεσθαι τῇ θέᾳ ποιεῖ; Τοῦτο γὰρ εὑρόντες τάχ' ἂν ἐπιβάθρᾳ αὐτῷ χρώμενοι καὶ τὰ ἄλλα θεασαίμεθα. Λέγεται μὲν δὴ παρὰ πάντων, ὡς εἰπεῖν, ὡς συμμετρία τῶν μερῶν

1 2 ἔστι δὲ del. Kirchhoff || 8 καλαί : καλαῖς Wyttenbach Volkmann || 10 καλὰ τὰ : καλῷ τὰ EABF || 21 μερῶν : μελῶν Vindob. A (cf. Clement. Alex. *Paedagog.* III qui scribit μελῶν καὶ μερῶν)

la beauté visible est une symétrie des parties les unes par rapport aux autres et par rapport à l'ensemble ; à cette symétrie s'ajoutent de belles teintes ; la beauté dans les êtres comme d'ailleurs dans tout le reste, c'est leur symétrie et leur mesure[1] ; pour qui pense ainsi, l'être beau ne sera pas un être simple, mais seulement et nécessairement un être composé ; de plus le tout de cet être sera beau ; et ses parties ne seront pas belles chacune par elle-même, mais en se combinant pour que leur ensemble soit beau. Pourtant, si l'ensemble est beau, il faut bien que ses parties soient belles, elles aussi ; certainement, une belle chose n'est pas faite de parties laides, et tout ce qu'elle contient est beau. De plus des couleurs qui sont belles, comme la lumière solaire, seront, dans cette opinion, en dehors de la beauté, puisqu'elles sont simples et ne tirent pas leur beauté de la symétrie des parties. Et l'or, comment est-il beau ? Et l'éclair que l'on voit dans la nuit, qui fait qu'il est beau ? Il en est de même des sons ; la beauté d'un son simple s'évanouira ; et pourtant bien souvent, chacun des sons qui font partie d'un bel ensemble est beau à lui seul. Et lorsque l'on voit le même visage, avec des proportions qui restent identiques, tantôt beau et tantôt laid, comment ne pas dire que la beauté qui est dans ces proportions est autre chose qu'elles, et que c'est par autre chose que le visage bien proportionné est beau ?

Et si passant aux belles occupations et aux beaux discours, on veut voir encore dans la symétrie la cause de cette beauté, que vient-on parler de symétrie dans les belles occupations, dans les lois, dans les connaissances ou dans les sciences ? Les théorèmes sont symétriques les uns aux autres : qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'ils s'accordent ? Mais il y a aussi bien accord et concordance entre les opinions du méchant. Cette opinion : la tempérance est une sottise, est d'accord avec celle-ci : la justice est une naïveté généreuse ; il y a de l'une à l'autre correspondance et concordance. Donc voici la vertu qui est une beauté de l'âme et bien plus réellement une beauté que celles dont nous parlions : en quel sens y aurait-il là des parties symétriques ? Il n'y a pas de parties symétriques, à la manière dont les grandeurs ou les nombres sont symétriques,

1. C'est la théorie stoïcienne, telle que Cicéron (*Tuscul.* IV, 31) la fait connaître. Toute la critique qui suit se rattache à d'anciennes

πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον τό τε τῆς εὐχροίας προστεθὲν τὸ πρὸς τὴν ὄψιν κάλλος ποιεῖ καὶ ἔστιν αὐτοῖς καὶ ὅλως τοῖς ἄλλοις πᾶσι τὸ καλοῖς εἶναι τὸ συμμέτροις καὶ μεμετρημένοις ὑπάρχειν· οἷς ἁπλοῦν οὐδέν, μόνον δὲ τὸ σύνθετον ἐξ ἀνάγκης καλὸν ὑπάρξει· τό τε ὅλον ἔσται καλὸν αὐτοῖς, τὰ δὲ μέρη ἕκαστα οὐχ ἕξει παρ' ἑαυτῶν τὸ καλὰ εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ὅλον συντελοῦντα, ἵνα καλὸν ᾖ· καίτοι δεῖ, εἴπερ ⟨τὸ⟩ ὅλον, καὶ τὰ μέρη καλὰ εἶναι· οὐ γὰρ δὴ ἐξ αἰσχρῶν, ἀλλὰ πάντα κατειληφέναι τὸ κάλλος. Τά τε χρώματα αὐτοῖς τὰ καλά, οἷον καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἁπλᾶ ὄντα καὶ οὐκ ἐκ συμμετρίας ἔχοντα τὸ κάλλος ἔξω ἔσται τοῦ καλὰ εἶναι. Χρυσός τε δὴ πῶς καλόν; Καὶ νυκτὸς ἡ ἀστραπὴ [ἢ ἄστρα] ὁρᾶσθαι τῷ καλόν; Ἐπί τε τῶν φωνῶν ὡσαύτως τὸ ἁπλοῦν οἰχήσεται, καίτοι ἑκάστου φθόγγου πολλαχῇ τῶν ἐν τῷ ὅλῳ καλῷ καλοῦ καὶ αὐτοῦ ὄντος. Ὅταν δὲ δὴ καὶ τῆς αὐτῆς συμμετρίας μενούσης ὁτὲ μὲν καλὸν τὸ αὐτὸ πρόσωπον, ὁτὲ δὲ μὴ φαίνηται, πῶς οὐκ ἄλλο δεῖ ἐπὶ τῷ συμμέτρῳ λέγειν τὸ καλὸν εἶναι, καὶ τὸ σύμμετρον καλὸν εἶναι δι' ἄλλο; Εἰ δὲ δὴ μεταβαίνοντες καὶ ἐπὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τοὺς λόγους τοὺς καλοὺς τὸ σύμμετρον καὶ ἐπ' αὐτῶν αἰτιῷντο, τίς ἂν λέγοιτο ἐν ἐπιτηδεύμασι συμμετρία καλοῖς ἢ νόμοις ἢ μαθήμασιν ἢ ἐπιστήμαις; Θεωρήματα μὲν γὰρ σύμμετρα πρὸς ἄλληλα πῶς ἂν εἴη; Εἰ δ' ὅτι σύμφωνά ἐστι, καὶ κακῶν ἔσται ὁμολογία τε καὶ συμφωνία. Τῷ γὰρ τὴν σωφροσύνην ἡλιθιότητα εἶναι τὸ τὴν δικαιοσύνην γενναίαν εἶναι εὐήθειαν σύμφωνον καὶ συνῳδὸν καὶ ὁμολογεῖ πρὸς ἄλληλα. Κάλλος μὲν οὖν ψυχῆς ἀρετὴ πᾶσα καὶ κάλλος ἀληθινώτερον ἢ τὰ πρόσθεν· ἀλλὰ πῶς σύμμετρα; Οὔτε γὰρ ὡς μεγέθη οὔτε ὡς ἀριθμοὶ σύμμετρα καὶ πλειόνων μερῶν

24 καλοῖς: καλὸν C Ciz Vat. || 29 <τό> Kirchhoff || 34 ἢ ἄστρα del. Müller || τῷ καλόν Müller: τῷ καλῷ codd. τῶν καλῶν correxit F || 36 καλῷ: καλῶν AEF || 41 καὶ ἐπὶ: καὶ om. C Vat. || 44 θεωρήματα γὰρ: θεωρήματα μὲν γὰρ A Darm. || 51 καί<τοι> Kirchhoff.

quelque vrai qu'il soit que l'âme contient une multiplicité de parties. Car dans quel rapport se font la combinaison ou le mélange des parties de l'âme et des théorèmes scientifiques? Et l'intelligence, qui est isolée, en quoi consistera sa beauté?

2 Reprenons donc, et disons d'abord ce qu'est la beauté dans les corps. C'est une qualité qui devient sensible dès la première impression; l'âme prononce sur elle avec intelligence; elle la reconnaît, elle l'accueille et, en quelque manière, s'y ajuste. Mais quand elle reçoit l'impression de la laideur, elle s'agite; elle la refuse; elle la repousse comme une chose discordante et qui lui est étrangère. Nous affirmons donc que l'âme, étant ce qu'elle est, et toute proche de l'essence réelle, qui lui est supérieure, se complaît dans le spectacle des êtres de même genre qu'elle ou des traces de ces êtres; toute étonnée de les voir, elle les rapporte à elle; elle se souvient d'elle-même et de ce qui lui appartient[1]. Quelle ressemblance y a-t-il donc entre les beautés de là-bas et celles d'ici? S'il y a ressemblance, qu'elles soient semblables en effet. Mais comment sont-elles les unes et les autres, des beautés? C'est, disons-nous, parce qu'elles participent à une idée. Car toute chose privée de forme et destinée à recevoir une forme et une idée reste laide et étrangère à la raison divine, tant qu'elle n'a part ni à une raison ni à une forme; et c'est là l'absolue laideur. Est laid aussi tout ce qui n'est pas dominé par une forme et par une raison, parce que la matière n'a pas admis complètement l'information par l'idée. Donc l'idée s'approche, et elle ordonne, en les combinant, les parties multiples dont un être est fait; elle les réduit à un tout convergent, et crée l'unité en les accordant entre elles, parce qu'elle-même est une, et parce que l'être informé par elle doit être un autant qu'une chose composée de plusieurs parties peut l'être. La beauté siège donc en cet être, lorsqu'il est ramené à l'unité, et elle se donne à toutes ses parties et à l'ensemble. Mais lorsqu'elle survient en un être un et homogène, elle donne la même beauté à l'ensemble;

discussions sur l'art; cf. Xénophon, *Mémor.*, III 10, 1-5 et Fougères, *Acad. des Inscr.*, 16 novembre 1923.

1. Pour tout ce début de chapitre, voir *Phèdre*, 250 a sq. *Banquet*, 209 b.

τῆς ψυχῆς ὄντων. Ἐν ποίῳ γὰρ λόγῳ ἢ σύνθεσις ἢ ἡ κρᾶσις τῶν μερῶν ἢ τῶν θεωρημάτων; Τὸ δὲ τοῦ νοῦ κάλλος μονουμένου τί ἂν εἴη;

2 Πάλιν οὖν ἀναλαβόντες λέγωμεν τί δῆτά ἐστι τὸ ἐν τοῖς σώμασι καλὸν πρῶτον. Ἔστι μὲν γάρ τι καὶ βολῇ τῇ πρώτῃ αἰσθητὸν γινόμενον καὶ ἡ ψυχὴ ὥσπερ συνεῖσα λέγει καὶ ἐπιγνοῦσα ἀποδέχεται καὶ οἷον συναρμόττεται. Πρὸς δὲ τὸ αἰσχρὸν προσβαλοῦσα ἀνίλλεται καὶ ἀρνεῖται καὶ ἀνανεύει ἀπ' αὐτοῦ οὐ συμφωνοῦσα καὶ ἀλλοτριουμένη. Φαμὲν δή, ὡς τὴν φύσιν οὖσα ὅπερ ἐστὶ καὶ πρὸς τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὖσιν οὐσίας, ὅ τι ἂν ἴδῃ συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ διεπτόηται καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀναμιμνήσκεται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς. Τίς οὖν ὁμοιότης τοῖς τῇδε πρὸς τὰ ἐκεῖ καλά; καὶ γάρ, εἰ ὁμοιότης, ὅμοια μὲν ἔστω· πῶς δὲ καλὰ κἀκεῖνα καὶ ταῦτα; Μετοχῇ εἴδους φαμὲν ταῦτα. Πᾶν μὲν γὰρ τὸ ἄμορφον πεφυκὸς μορφὴν καὶ εἶδος δέχεσθαι ἄμοιρον ὂν λόγου καὶ εἴδους αἰσχρὸν καὶ ἔξω θείου λόγου· καὶ τὸ πάντη αἰσχρὸν τοῦτο. Αἰσχρὸν δὲ καὶ τὸ μὴ κρατηθὲν ὑπὸ μορφῆς καὶ λόγου οὐκ ἀνασχομένης τῆς ὕλης τὸ πάντη κατὰ τὸ εἶδος μορφοῦσθαι. Προσιὸν οὖν τὸ εἶδος τὸ μὲν ἐκ πολλῶν ἐσόμενον μερῶν ἓν συνθέσει συνέταξέ τε καὶ εἰς μίαν συντέλειαν ἤγαγε καὶ ἓν τῇ ὁμολογίᾳ πεποίηκεν, ἐπείπερ ἓν ἦν αὐτὸ ἔν τε ἔδει τὸ μορφούμενον εἶναι ὡς δυνατὸν αὐτῷ ἐκ πολλῶν ὄντι. Ἵδρυται οὖν ἐπ' αὐτοῦ τὸ κάλλος ἤδη εἰς ἓν συναχθέντος καὶ τοῖς μέρεσι διδὸν ἑαυτὸ καὶ τοῖς ὅλοις. Ὅταν δὲ ἕν τι καὶ ὁμοιομερὲς καταλάβῃ, εἰς ὅλον δίδωσι τὸ αὐτό· οἷον ⟨εἰ⟩ ὅτε μὲν πάσῃ οἰκίᾳ μετὰ

52 γὰρ: δὴ F.

2 2 βολῇ: ἐπιβολῇ Volkmann || 15 θείου om. Ciz || 23 ἤδη omis. Müller || 22 ἐπ' αὐτοῦ Kirchhoff: ἐπ' αὐτό codd. ἐπ' αὐτῷ F in marg. || 25 δίδωσι τὸ αὐτό: δίδωσιν αὐτῷ Vind. A δίδωσιν ἑαυτό Kirchhoff || εἰ Kirchhoff.

c'est comme si une puissance naturelle, procédant comme l'art, donnait la beauté, dans le premier cas, à une maison tout entière avec ses parties, dans le second cas, à une seule pierre. Ainsi la beauté du corps dérive de sa participation à une raison venue des dieux.

3 Mais la faculté de l'âme qui correspond à cette beauté la reconnaît; car rien n'est plus propre que cette faculté à juger de ce qui leur appartient, même si le reste de l'âme contribue à ce jugement. Peut-être se prononce-t-elle, elle aussi, parce qu'elle s'ajuste à l'idée qui est en elle et qu'elle s'en sert pour juger, comme on se sert d'une règle pour juger de ce qui est droit. Mais comment la beauté corporelle s'accorde-t-elle avec la beauté antérieure au corps? C'est demander comment l'architecte, ayant ajusté la maison réelle à l'idée intérieure de la maison, prononce que cette maison est belle. C'est parce que l'être extérieur de la maison, si l'on fait abstraction des pierres, n'est que l'idée intérieure, divisée selon la masse extérieure de la matière et manifestant dans la multiplicité son être indivisible. Donc, lorsque l'on perçoit dans les corps une idée qui relie et domine la nature informe et contraire à l'idée, une forme qui se distingue en se subordonnant d'autres formes, on en saisit d'un seul coup la multiplicité éparse; on la rapporte, on la ramène à l'unité intérieure et indivisible; on lui confère l'accord, l'ajustement et la liaison intérieure avec cette unité intérieure. De même un homme de bien voit paraître la douceur chez un jeune homme, comme une trace de vertu en accord avec la vertu véritable et intérieure. La beauté d'une couleur simple lui vient d'une forme qui domine l'obscurité de la matière et de la présence d'une lumière incorporelle qui est raison et idée. D'où résulte que, entre tous les corps, le feu est beau en lui-même; parmi les autres éléments, il est au rang de l'idée; il est le plus élevé par sa position, et le plus léger de tous les corps, parce qu'il est voisin de l'incorporel; il est seul et n'accueille pas en lui les autres éléments, tandis que les autres l'accueillent en eux; car ils peuvent s'échauffer, tandis que lui ne peut se refroidir. C'est lui qui primitivement possède les couleurs, et de lui, les autres choses reçoivent la forme et la couleur. Il éclaire et il brille, parce qu'il est une idée. Les choses inférieures à lui, effacées par l'éblouissement de sa

τῶν μερῶν, ὁτὲ δὲ ἑνὶ λίθῳ διδοίη τις φύσις τὸ κάλλος, τῇ δὲ ἡ τέχνη. Οὕτω μὲν δὴ τὸ καλὸν σῶμα γίγνεται λόγου ἀπὸ θεῶν ἐλθόντος κοινωνίᾳ.

3 Γινώσκει δὲ αὐτὸ ἡ ἐπ᾽ αὐτὸ δύναμις τεταγμένη, ἧς οὐδὲν κυριώτερον εἰς κρίσιν τῶν ἑαυτῆς, ὅταν καὶ ἡ ἄλλη συνεπικρίνῃ ψυχή. Τάχα δὲ καὶ αὐτὴ λέγει συναρμόττουσα τῷ παρ᾽ αὐτῇ εἴδει κἀκείνῳ πρὸς τὴν κρίσιν χρωμένη ὥσπερ κανόνι τοῦ εὐθέος. Πῶς δὲ συμφωνεῖ τὸ περὶ σῶμα τῷ πρὸ σώματος; Πῶς δὲ τὴν ἔξω οἰκίαν τῷ ἔνδον οἰκίας εἶδει ὁ οἰκοδομικὸς συναρμόσας καλὴν εἶναι λέγει; Ἢ ὅτι ἐστὶ τὸ ἔξω, εἰ χωρίσειας τοὺς λίθους, τὸ ἔνδον εἶδος μερισθὲν τῷ ἔξω ὕλης ὄγκῳ, ἀμερὲς ὂν ἐν πολλοῖς φανταζόμενον. Ὅταν οὖν καὶ ἡ αἴσθησις τὸ ἐν σώμασιν εἶδος ἴδῃ συνδησάμενον καὶ κρατῆσαν τῆς φύσεως τῆς ἐναντίας ἀμόρφου οὔσης καὶ μορφὴν ἐπὶ ἄλλαις μορφαῖς ἐκπρεπῶς ἐποχουμένην, συνελοῦσα ἀθρόον αὐτὸ τὸ πολλαχῇ ἀνήνεγκέ τε καὶ εἰσήγαγεν εἰς τὸ εἴσω ἀμερὲς ἤδη καὶ ἔδωκε τῷ ἔνδον σύμφωνον καὶ συναρμόττον καὶ φίλον· οἷα ἀνδρὶ ἀγαθῷ προσηνὲς ἐπιφαινόμενον ἀρετῆς ἴχνος ἐν νέῳ συμφωνοῦν τῷ ἀληθεῖ τῷ ἔνδον. Τὸ δὲ τῆς χρόας κάλλος ἁπλοῦν μορφῇ καὶ κρατήσει τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεινοῦ, παρουσίᾳ φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος. Ὅθεν καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ παρὰ τὰ ἄλλα σώματα καλόν, ὅτι τάξιν εἴδους πρὸς τὰ ἄλλα στοιχεῖα ἔχει, ἄνω μὲν τῇ θέσει, λεπτότατον δὲ τῶν ἄλλων σωμάτων, ὡς ἐγγὺς ὂν τοῦ ἀσωμάτου, μόνον δὲ αὐτὸ οὐκ εἰσδεχόμενον τὰ ἄλλα· τὰ δὲ ἄλλα δέχεται αὐτό. Θερμαίνεται γὰρ ἐκεῖνα, οὐ ψύχεται δὲ τοῦτο, κέχρωσταί τε πρώτως, τὰ δὲ ἄλλα παρὰ τούτου τὸ εἶδος τῆς χρόας λαμβάνει. Λάμπει οὖν καὶ στίλβει, ὡς ἂν εἶδος ὄν. Τὸ δὲ μὴ κρατοῦν ἐξίτηλον τῷ

28 θεῶν Kirchhoff: θείων ABF θείου C Leid Marc A.

3 1 ἐπ᾽ αὐτό: ἐπ᾽ αὐτῷ E Vat. || 3 αὐτὴ Kirchhoff: αὕτη codd. || 10 καὶ del. Kirchhoff || 16 τῷ ἔνδον: τὸ ἔνδον AF || 26 κρατοῦν: κρατούμενον Volkmann.

lumière, cessent d'être belles, parce qu'elles ne participent pas à l'idée totale de la couleur[1]. Ce sont des harmonies musicales imperceptibles aux sens qui font les harmonies sensibles; par celles-là l'âme devient capable d'en saisir la beauté, grâce à l'identité qu'elles introduisent en un sujet différent d'elle-même. Il s'ensuit que les harmonies sensibles sont mesurées par des nombres qui ne sont point en un rapport quelconque, mais dans un rapport subordonné à l'action souveraine de la forme. J'en ai assez dit sur les beautés sensibles, images et ombres, qui, s'échappant en quelque sorte, viennent dans la matière, l'ordonnent, et dont l'aspect nous frappe d'effroi.

4 Quant aux beautés plus élevées, qu'il n'est pas donné à la sensation de percevoir, à celles que l'âme voit et sur lesquelles elle prononce sans les organes des sens, il nous faut remonter plus haut et les contempler en abandonnant la sensation qui doit rester en bas. On ne peut se prononcer sur les beautés sensibles, sans les avoir vues et saisies comme belles, si l'on est, par exemple, aveugle-né; de la même manière, on ne peut se prononcer sur la beauté des occupations, si l'on n'accueille avec amour cette beauté ainsi que celle des sciences et autres choses pareilles, si l'on ne se représente combien est belle la face de la justice et de la tempérance, si l'on ne sait que ni l'étoile du matin ni l'étoile du soir ne sont aussi belles. On les voit, quand on a une âme capable de les contempler; et en les voyant, on éprouve une joie, un étonnement et un effroi bien plus forts que dans le cas précédent, parce qu'on touche maintenant à des réalités. Car ce sont là les émotions qui doivent se produire à l'égard de ce qui est beau, la stupeur, l'étonnement joyeux, le désir, l'amour et l'effroi accompagnés de plaisir. Mais il est possible d'éprouver ces émotions (et l'âme les éprouve en fait) même à l'égard des choses invisibles; toute âme, pour ainsi dire, les éprouve, mais surtout l'âme qui en est amoureuse[2]. Il en est

1. Sur le feu comme origine des couleurs, *Timée*, 67 b. Sur le rapport de la beauté et de l'idée, cf. la suggestion de *Phèdre*, 249 b.

2. Ce chapitre, comme le suivant, est composé de traits empruntés d'une part à la dialectique progressive du *Banquet*, et d'autre part à la description de la folie amoureuse dans le *Phèdre*, 249 d sq.

φωτὶ γινόμενον οὐκέτι καλόν, ὡς ἂν τοῦ εἴδους τῆς χρόας οὐ μετέχον ὅλου. Αἱ δὲ ἁρμονίαι αἱ ἐν ταῖς φωναῖς [αἱ] ἀφανεῖς τὰς φανερὰς ποιήσασαι καὶ ταύτῃ τὴν ψυχὴν σύνεσιν τοῦ καλοῦ λαβεῖν ἐποίησαν, ⟨ὡς⟩ ἐν ἄλλῳ τὸ αὐτὸ δείξασαι. Παρακολουθεῖ δὲ ταῖς αἰσθηταῖς μετρεῖσθαι ἀριθμοῖς ἐν λόγῳ οὐ παντί, ἀλλ' ὃς ἂν ᾖ δουλεύων εἰς ποίησιν εἴδους εἰς τὸ κρατεῖν. Καὶ περὶ μὲν τῶν ἐν αἰσθήσει καλῶν, ἃ δὴ εἴδωλα καὶ σκιαί, ⟨αἷ⟩ οἷον ἐκδραμοῦσαι εἰς ὕλην ἐλθοῦσαι ἐκόσμησάν τε καὶ διεπτόησαν φανεῖσαι, τοσαῦτα.

4 Περὶ δὲ τῶν προσωτέρω καλῶν, ἃ οὐκέτι αἴσθησις ὁρᾶν εἴληχε, ψυχὴ δὲ ἄνευ ὀργάνων ὁρᾷ καὶ λέγει, ἀναβαίνοντας δεῖ θεάσασθαι καταλιπόντας τὴν αἴσθησιν κάτω περιμένειν. Ὥσπερ δὲ ἐπὶ τῶν τῆς αἰσθήσεως καλῶν οὐκ ἦν περὶ αὐτῶν λέγειν τοῖς μήτε ἑωρακόσι μήθ' ὡς καλῶν ἀντειλημμένοις, οἷον εἴ τινες ἐξ ἀρχῆς τυφλοὶ γεγονότες, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ περὶ κάλλους ἐπιτηδευμάτων εἰ μὴ τοῖς ἀποδεξαμένοις τὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ ἐπιστημῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων κάλλος, οὐδὲ περὶ ἀρετῆς φέγγους τοῖς μηδὲ φαντασθεῖσιν ὡς καλὸν τὸ τῆς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης πρόσωπον, καὶ οὔτε ἕσπερος οὔτε ἕῳος οὕτω καλά. Ἀλλὰ δεῖ ἰδόντας μὲν εἶναι ᾗ ψυχὴ τὰ τοιαῦτα βλέπει, ἰδόντας δὲ ἡσθῆναι καὶ ἔκπληξιν λαβεῖν καὶ πτοηθῆναι πολλῷ μᾶλλον, ἢ ἐν τοῖς πρόσθεν, ἅτε ἀληθινῶν ἤδη ἐφαπτομένους. Ταῦτα γὰρ δεῖ τὰ πάθη γενέσθαι περὶ τὸ ὅ τι ἂν ᾖ καλόν, θάμβος καὶ ἔκπληξιν ἡδεῖαν καὶ πόθον καὶ ἔρωτα καὶ πτόησιν μεθ' ἡδονῆς. Ἔστι δὲ ταῦτα παθεῖν καὶ πάσχουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ περὶ τὰ μὴ ὁρώμενα πᾶσαι μέν, ὡς εἰπεῖν, μᾶλλον μέντοι αἱ τούτων ἐρωτικώτεραι,

28 αἱ del. Volkmann || 30 ὡς Müller || 34 αἳ Kirchhoff.

4 7 τοῖς μὴ : μὴ τοῖς EF ⟨εἰ⟩ μὴ τοῖς coniecerim || 12 δεῖ ἰδόντας μὲν εἶναι : ἰδόντας μὲν delenit Vitringa δεῖ μὲν ἰδεῖν Müller.

de même de la beauté des corps; tous la voient, mais tous n'en sentent pas également l'aiguillon; ceux qui le sentent le mieux sont ceux qu'on appelle les amoureux.

5 Il faut donc vous demander aussi ce qu'est l'œuvre de l'amour pour les choses non sensibles[1]. Que vous font éprouver ces « belles occupations » dont on parle, les beaux caractères, les mœurs tempérantes, et en général les actes ou dispositions vertueuses et la beauté de l'âme? Et, en voyant vous-même votre beauté intérieure, qu'éprouvez-vous? Que sont cette ivresse, cette émotion, ce désir d'être avec vous-même en vous recueillant en vous-même et hors du corps? Car c'est ce qu'éprouvent les vrais amoureux. Et à propos de quoi l'éprouvent-ils? Non pas à propos d'une forme, d'une couleur, d'une grandeur, mais à propos de l'âme qui est sans couleur et où brille invisiblement l'éclat de la tempérance et des autres vertus; vous l'éprouvez en voyant en vous-même ou en contemplant en autrui la grandeur d'âme, un caractère juste, la pureté des mœurs, le courage sur un visage ferme, la gravité, ce respect de soi-même qui se répand dans une âme calme, sereine et impassible, et par-dessus tout l'éclat de l'Intelligence qui est d'essence divine[2]. Donc ayant pour toutes ces choses inclination et amour, en quel sens les disons-nous belles? Car elles le sont manifestement et quiconque les voit affirmera qu'elles sont les vraies réalités. Mais que sont ces réalités? Belles sans doute; mais la raison désire encore savoir ce qu'elles sont pour rendre l'âme aimable Qu'est-ce donc qui brille sur toutes les vertus comme une lumière? Veut-on, en s'attachant à leurs contraires, aux laideurs de l'âme, les poser par opposition? Car il serait peut-être utile à l'objet de notre recherche de savoir ce qu'est la laideur et pourquoi elle se manifeste[3]. Soit donc une âme laide, intempérante et injuste; elle est pleine de nombreux désirs et du plus grand trouble, craintive par lâcheté, envieuse

1. C'est la question posée au *Banquet*, 208 e.

2. Sur les beautés spirituelles, cf. *Banquet*, 209 a.

3. Ce passage, et tout le développement qui suit sur la laideur, semble appelé par le passage du *Banquet*, commenté dans ce chapitre (209 b), « pourquoi l'âme n'engendre pas dans le laid ».

ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων πάντες μὲν ὁρῶσι, κεν- 20
τοῦνται δὲ οὐκ ἴσα, ἀλλ' εἰσὶν οἳ μάλιστα, οἳ καὶ λέγονται ἐρᾶν.

5 Τῶν δὴ καὶ περὶ τὰ ἐν οὐκ αἰσθήσει ἐρωτικῶν ἀναπυνθάνεσθαι δεῖ· τί πάσχετε περὶ τὰ λεγόμενα ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ τρόπους καλοὺς καὶ ἤθη σώφρονα καὶ ὅλως ἔργα ἀρετῆς καὶ διαθέσεις καὶ τὸ τῶν ψυχῶν κάλλος; Καὶ ἑαυτοὺς δὲ ἰδόντες τὰ ἔνδον καλοὺς τί 5
πάσχετε; Καὶ πῶς ἀναβακχεύεσθε καὶ ἀνακινεῖσθε καὶ ἑαυτοῖς συνεῖναι ποθεῖτε συλλεξάμενοι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν σωμάτων; Πάσχουσι μὲν γὰρ ταῦτα οἳ ὄντως ἐρωτικοί. Τί δέ ἐστι, περὶ ὃ ταῦτα πάσχουσιν; Οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ μέγεθός τι, ἀλλὰ περὶ ψυχήν, ἀχρώματον μὲν αὐτήν, 10
ἀχρώματον δὲ καὶ τὴν σωφροσύνην ἔχουσαν καὶ τὸ ἄλλο τῶν ἀρετῶν φέγγος, ὅταν ἢ ἐν αὐτοῖς ἴδητε, ἢ καὶ ἐν ἄλλῳ θεάσησθε μέγεθος ψυχῆς καὶ ἦθος δίκαιον καὶ σωφροσύνην καθαρὰν καὶ ἀνδρείαν βλοσυρὸν ἔχουσαν πρόσωπον καὶ σεμνότητα καὶ αἰδῶ ἐπιθέουσαν ἐν ἀτρεμεῖ καὶ ἀκύμονι καὶ 15
ἀπαθεῖ διαθέσει, ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὸν θεοειδῆ νοῦν ἐπιλάμποντα. Ταῦτα οὖν ἀγάμενοι καὶ φιλοῦντες πῶς αὐτὰ λέγομεν καλά; Ἔστι μὲν γὰρ καὶ φαίνεται καὶ οὐ μήποτε ὁ ἰδὼν ἄλλο τι φήσει, ἢ τὰ ὄντως ὄντα ταῦτα εἶναι. Τί ὄντα ὄντως; Ἡ καλά. Ἀλλ' ἔτι ποθεῖ ὁ λόγος, τί ὄντα 20
πεποίηκε τὴν ψυχὴν εἶναι ἐράσμιον· τί τὸ ἐπὶ πάσαις ἀρεταῖς διαπρέπον οἷον φῶς; Βούλει δὴ καὶ τὰ ἐναντία λαβών, τὰ περὶ ψυχὴν αἰσχρὰ γινόμενα, ἀντιπαραθεῖναι; Τάχα γὰρ ἂν συμβάλλοιτο πρὸς ὃ ζητοῦμεν τὸ αἰσχρὸν ὅ τί ποτ' ἐστὶ καὶ διότι φανέν. Ἔστω δὴ ψυχὴ αἰσχρά, 25
ἀκόλαστός τε καὶ ἄδικος, πλείστων μὲν ἐπιθυμιῶν γέμουσα, πλείστης δὲ ταραχῆς, ἐν φόβοις διὰ δειλίαν, ἐν φθόνοις

20 ὁρῶσι: ἐρῶσι Kirchhoff.
5 1 τῶν: τῷ Vitringa || 3 ᾖθη: ᾖδη Müller || 15 ἐπιθέουσαν ἐν· ἐπανθοῦσαν Vitringa || 19 τι φήσει: τι φήσι F.

par mesquinerie; elle pense bien, mais elle ne pense qu'à des objets mortels et bas; toujours oblique, inclinée aux plaisirs impurs, vivant de la vie des passions corporelles, elle trouve son plaisir dans la laideur. Ne dirons-nous pas que cette laideur elle-même est survenue en elle comme un mal acquis, qui la souille, la rend impure et y mélange de grands maux? De sorte que sa vie et ses sensations ont perdu leur pureté; elle mène une vie obscurcie par le mélange du mal, une vie mélangée en partie de mort; elle ne voit plus ce qu'une âme doit voir; il ne lui est plus permis de rester en elle-même, parce qu'elle est sans cesse attirée vers la région extérieure, inférieure et obscure. Impure, emportée de tous côtés par l'attrait des objets sensibles, contenant beaucoup d'éléments corporels mêlés en elle, ayant en elle beaucoup de matière et accueillant une forme différente d'elle, elle se modifie par ce mélange avec l'inférieur; c'est comme si un homme plongé dans la boue d'un bourbier ne montrait plus la beauté qu'il possédait, et comme si l'on ne voyait de lui que la boue dont il est enduit; la laideur est survenue en lui par l'addition d'un élément étranger, et s'il doit redevenir beau, c'est un travail pour lui de se laver et de se nettoyer pour être ce qu'il était. Nous aurons donc raison de dire que la laideur de l'âme vient de ce mélange, de cette fusion, et de cette inclination vers le corps et vers la matière. La laideur pour l'âme, c'est de n'être ni propre ni pure, de même que pour l'or, c'est d'être plein de terre : si on enlève cette terre, l'or reste; et il est beau quand on l'isole des autres matières et qu'il est seul avec lui-même. De la même manière, l'âme, isolée des désirs qui lui viennent du corps, avec qui elle a une union trop étroite, affranchie des autres passions, purifiée de ce qu'elle contient quand elle est matérialisée, et restant toute seule dépose toute la laideur qui lui vient d'une nature différente d'elle[1].

1. Il est remarquable que cette théorie de la laideur, qui date de la première époque de la doctrine de Plotin, est semblable à celle d'un de ses derniers traités sur l'*Origine des Maux* (I 8), sauf d'abondants détails techniques, issus de ses réflexions sur la théorie aristotélicienne de la matière.

διὰ μικροπρέπειαν, πάντα φρονοῦσα ἃ δὴ καὶ φρονεῖ θνητὰ καὶ ταπεινά, σκολιὰ πανταχοῦ, ἡδονῶν οὐ καθαρῶν φίλη, ζῶσα ζωὴν τοῦ ὅ τι ἂν πάθῃ διὰ σώματος ὡς ἡδὺ λαβοῦσα 30
〈τὸ〉 αἶσχος. Αὐτὸ τοῦτο τὸ αἶσχος αὐτῇ ἆρα οὐ προσγεγονέναι οἷον ἐπακτὸν κακὸν φήσομεν, ὃ ἐλωβήσατο μὲν αὐτῇ, πεποίηκε δὲ αὐτὴν ἀκάθαρτον καὶ πολλῷ τῷ κακῷ συμπεφυρμένην, οὔτε ζωὴν ἔτι ἔχουσαν οὔτε αἴσθησιν καθαράν, ἀλλὰ τῷ μίγματι τοῦ κακοῦ ἀμυδρᾷ τῇ ζωῇ 35
κεχρημένην καὶ πολλῷ τῷ θανάτῳ κεκραμένην, οὐκέτι μὲν ὁρῶσαν ἃ δεῖ ψυχὴν ὁρᾶν, οὐκέτι δὲ ἐωμένην ἐν αὐτῇ μένειν τῷ ἕλκεσθαι ἀεὶ πρὸς τὸ ἔξω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ σκοτεινόν; Ἀκάθαρτος δή, οἶμαι, οὖσα καὶ φερομένη παντα χοῦ ὁλκαῖς πρὸς τὰ τῇ αἰσθήσει προσπίπτοντα, πολὺ τὸ 40
τοῦ σώματος ἔχουσα ἐγκεκραμένον, τῷ ὑλικῷ πολλῷ συνοῦσα καὶ εἰς αὐτὴν εἰσδεξαμένη εἶδος ἕτερον ἠλλάξατο κράσει τῇ πρὸς τὸ χεῖρον· οἷον εἴ τις δὺς εἰς πηλὸν ἢ βόρβορον τὸ μὲν ὅπερ εἶχε κάλλος μηκέτι προφαίνοι, τοῦτο δὲ ὁρῷτο, ὃ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβόρου ἀπεμάξατο· ᾧ δὴ τὸ αἰσχρὸν προσθήκῃ τοῦ ἀλλοτρίου προσῆλθε καὶ ἔργον 45
αὐτῷ, εἴπερ ἔσται πάλιν καλὸς, ἀπονιψαμένῳ καὶ καθηραμένῳ ὅπερ ἦν εἶναι. Αἰσχρὰν δὴ ψυχὴν λέγοντες μίξει καὶ κράσει καὶ νεύσει τῇ πρὸς τὸ σῶμα καὶ ὕλην ὁρθῶς ἂν λέγοιμεν. Καὶ ἔστι τοῦτο αἶσχος ψυχῇ μὴ καθαρᾷ μηδὲ εἰλικρινεῖ εἶναι, ὥσπερ χρυσῷ ἀναπεπλῆσθαι [δὲ] τοῦ 50
γεώδους, ὃ εἴ τις ἀφέλοι, καταλέλειπται χρυσὸς καὶ ἔστι καλός, μονούνενος μὲν τῶν ἄλλων, αὐτῷ δὲ συνὼν μόνῳ. Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ψυχή, μονωθεῖσα μὲν ἐπιθυμιῶν, ἃς διὰ τὸ σῶμα ἔχει, ᾧ ἄγαν προσωμίλει, ἀπαλλαγεῖσα δὲ τῶν ἄλλων παθῶν καὶ καθαρθεῖσα ἃ ἔχει σωματωθεῖσα, 55
μείνασα μόνη τὸ αἰσχρὸν τὸ παρὰ τῆς ἑτέρας φύσεως ἅπαν ἀπεθήκατο.

31 τὸ Kirchhoff || 34 οὔτε bis Kirchhoff: οὐδέ || 49 τὸ omis. EF || 51 δὲ del. Kirchhoff.

6 Car suivant un vieux discours, la tempérance, le courage, toute vertu et la prudence elle-même sont des purifications. C'est pourquoi les mystères disent à mots couverts que l'être non purifié, même dans le Hadès, sera placé dans un bourbier, parce que l'être impur aime les bourbiers, à cause de ses vices, comme s'y complaisent les porcs, dont le corps est impur. En quoi consisterait donc la véritable tempérance sinon à ne pas s'unir aux plaisirs du corps, mais à les fuir parce qu'ils sont impurs et ne sont pas ceux d'un être pur? Le courage consiste à ne pas redouter la mort. Or la mort est la séparation de l'âme et du corps. Il ne redoutera pas cette séparation, celui qui aime à être isolé du corps. La grandeur d'âme est le mépris des choses d'ici-bas. La prudence est la pensée qui se détourne des choses d'en bas et conduit l'âme vers le haut. L'âme, une fois purifiée, devient donc une forme, une raison; elle devient toute incorporelle, intellectuelle; elle appartient tout entière au divin, où est la source de la Beauté, et d'où viennent toutes les choses du même genre. Donc l'âme réduite à l'intelligence est d'autant plus belle. Mais l'intelligence et ce qui en vient, c'est, pour l'âme, une beauté propre et non pas étrangère, parce que l'âme est alors réellement isolée. C'est pourquoi l'on dit avec raison que le bien et la beauté de l'âme consistent à se rendre semblable à Dieu, parce que de Dieu viennent le Beau et tout ce qui constitue le domaine de la réalité. Mais la beauté est une réalité vraie[1], et la laideur, une nature différente de cette réalité. C'est la même chose qui, primitivement, est laide et mauvaise; aussi est-ce la même chose qui est bonne et belle, ou qui est le bien et la beauté. Il faut donc rechercher, par des moyens analogues, le beau et le bien, le laid et le mal. Il faut poser d'abord que la beauté est aussi le bien; de ce bien, l'intelligence tire immédiatement sa beauté; et l'âme est belle par l'intelligence : les autres beautés, celles des actions et des occupations, viennent de ce que l'âme y imprime sa forme; l'âme fait aussi tout ce qu'on appelle les corps; et étant un être divin et comme une part de la beauté, elle rend belles toutes les choses qu'elle touche et qu'elle domine, pour autant qu'il leur est possible de participer à la beauté.

1. Idée suggérée par le *Phèdre*, 249 c, qui identifie le beau et l'être réel.

6 Ἔστι γὰρ δή, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή. Διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὀρθῶς αἰνίττονται τὸν μὴ κεκαθαρμένον καὶ εἰς ᾅδου κείσεσθαι ἐν βορβόρῳ, ὅτι τὸ μὴ καθαρὸν βορβόρῳ διὰ κάκην φίλον· οἷα δὴ καὶ ὗες, οὐ καθαραὶ τὸ σῶμα, χαίρουσι τῷ τοιούτῳ. Τί γὰρ ἂν καὶ εἴη σωφροσύνη ἀληθὴς ἢ τὸ μὴ προσομιλεῖν ἡδοναῖς τοῦ σώματος, φεύγειν δὲ ὡς οὐ καθαρὰς οὐδὲ καθαροῦ; Ἡ δὲ ἀνδρεία ἀφοβία θανάτου. Ὁ δέ ἐστι ὁ θάνατος χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος. Οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο, ὃς ἀγαπᾷ μόνος γενέσθαι. Μεγαλοψυχία δὲ δὴ ὑπεροψία τῶν τῇδε. Ἡ δὲ φρόνησις νόησις ἐν ἀποστροφῇ τῶν κάτω, πρὸς δὲ τὰ ἄνω τὴν ψυχὴν ἄγουσα. Γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντη ἀσώματος καὶ νοερὰ καὶ ὅλη τοῦ θείου, ὅθεν ἡ πηγὴ τοῦ καλοῦ καὶ τὰ συγγενῆ πάντα τοιαῦτα. Ψυχὴ οὖν ἀναχθεῖσα πρὸς νοῦν ἐπὶ τὸ μᾶλλόν ἐστι καλόν. Νοῦς δὲ καὶ τὰ παρὰ νοῦ τὸ κάλλος αὐτῇ οἰκεῖον καὶ οὐκ ἀλλότριον, ὅτι τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχή. Διὸ καὶ λέγεται ὀρθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ, ὅτι ἐκεῖθεν τὸ καλὸν καὶ ἡ μοῖρα ἡ ἑτέρα τῶν ὄντων. Μᾶλλον δὲ τὰ ὄντα ἡ καλλονή ἐστιν, ἡ δὲ ἑτέρα φύσις τὸ αἰσχρόν. Τὸ δ' αὐτὸ ⟨αἰσχρὸν⟩ καὶ πρῶτον κακόν, ὥστε κἀκεῖνο ταὐτὸν ἀγαθόν τε καὶ καλόν, ἢ τἀγαθόν τε καὶ καλλονή. Ὁμοίως οὖν ζητητέον καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ αἰσχρόν τε καὶ κακόν. Καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονὴν, ὅπερ καὶ τἀγαθόν· ἀφ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν· ψυχὴ δὲ νῷ καλὸν· τὰ δὲ ἄλλα ἤδη παρὰ ψυχῆς μορφούσης καλά, τά τε ἐν ταῖς πράξεσι τά τε ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι. Καὶ δὴ καὶ τὰ σώματα, ὅσα οὕτω λέγεται, ψυχὴ ἤδη ποιεῖ· ἅτε γὰρ θεῖον οὖσα καὶ οἷον μοῖρα τοῦ καλοῦ, ὧν ἂν ἐφάψηται καὶ κρατῇ, καλὰ ταῦτα, ὡς δυνατὸν αὐτοῖς μεταλαβεῖν, ποιεῖ.

6 9 ὁ θάνατος del. Kirchhoff | 17 νοῦς δὲ καὶ τὰ παρὰ νοῦ : νοῦς δὲ τὸ καλὸν καὶ παρὰ νοῦ coni. Kirchhoff || 18 μόνον omis. E in marg. A || 22 αἰσχρὸν Vitringa.

7 Il faut donc encore remonter vers le Bien, vers qui tendent toutes les âmes. Si on l'a vu, on sait ce que je veux dire et en quel sens il est beau. Comme Bien, il est désiré et le désir tend vers lui; mais seuls l'obtiennent ceux qui montent vers la région supérieure, se tournent vers lui et se dépouillent des vêtements qu'ils ont revêtus dans leur descente, comme ceux qui montent vers les sanctuaires des temples doivent se purifier, quitter leurs anciens vêtements, et y monter dévêtus; jusqu'à ce que, ayant abandonné, dans cette montée, tout ce qui était étranger à Dieu, on voie seul à seul dans son isolement, sa simplicité et sa pureté, l'être dont tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie et la pensée; car il est cause de la vie, de l'intelligence et de l'être.

Si on le voit, cet être, quel amour et quels désirs ressentira-t-on, en voulant s'unir à lui! Quel étonnement accompagné de quel plaisir! Car celui qui ne l'a pas encore vu peut tendre vers lui comme vers un bien : mais à celui qui l'a vu il appartient de l'aimer pour sa beauté, d'en être empli d'effroi et de plaisir, d'être en une stupeur bienfaisante, de l'aimer d'un véritable amour avec des désirs ardents, de se moquer des autres amours et de mépriser les prétendues beautés d'auparavant; c'est ce qu'éprouvent tous ceux qui ont rencontré des formes divines ou démoniaques et n'admettent plus désormais la beauté des autres corps. Que croyons-nous qu'ils éprouveraient s'ils voyaient le Beau en soi dans toute sa pureté, non pas celui qui est chargé de chair et de corps, mais celui qui, pour être tout à fait pur, est au-dessus de la terre et du ciel. Toutes les autres beautés sont acquises, mélangées et non pas primitives; et elles viennent de lui. Si donc on le voyait, lui qui fournit la beauté à toutes choses, mais qui la donne en restant en lui-même et qui ne reçoit rien en lui, si on restait dans cette contemplation en jouissant de lui, quelle beauté manquerait encore[1]? Car c'est lui, la véritable et la première beauté, qui embellit ses propres amants et les rend dignes d'être aimés. Ici s'impose à l'âme la plus grande et la suprême lutte pour laquelle elle

1. Sources de ce chapitre, *Phèdre*, 252 b-d, et *Banquet*, 209 d-e, 211 c. Mais l'image de l'initiation au début se rattache en outre à la pratique des mystères.

7 Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή. Εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν. Ἔφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι· ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἁπλοῦν, καθαρόν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται, καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῇ καὶ νοεῖ· ζωῆς γὰρ αἴτιον καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι. Τοῦτο οὖν εἴ τις ἴδοι, ποίους ἂν ἴσχοι ἔρωτας, ποίους δὲ πόθους, βουλόμενος αὐτῷ συγκερασθῆναί, πῶς δ' ἂν ἐκπλαγείη μεθ' ἡδονῆς; Ἔστι γὰρ τῷ μὲν μήπω ἰδόντι ὀρέγεσθαι ὡς ἀγαθοῦ· τῷ δὲ ἰδόντι ὑπάρχει ἐπὶ καλῷ ἄγασθαί τε καὶ θάμβους πίμπλασθαι μεθ' ἡδονῆς καὶ ἐκπλήττεσθαι ἀβλαβῶς καὶ ἐρᾶν ἀληθῆ ἔρωτα καὶ δριμέος πόθου καὶ τῶν ἄλλων ἐρώτων καταγελᾶν καὶ τῶν πρόσθεν νομιζομένων καλῶν καταφρονεῖν· ὁποῖον πάσχουσιν ὅσοι θεῶν εἴδεσιν ἢ δαιμόνων προστυχόντες οὐκέτ' ἂν ἀποδέχοιντο ὁμοίως ἄλλων κάλλη σωμάτων. Τί δῆτα οἰόμεθα, εἴ τις αὐτὸ τὸ καλὸν θεῷτο αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καθαρόν, μὴ σαρκῶν, μὴ σώματος ἀνάπλεων, μὴ ἐν γῇ, μὴ ἐν οὐρανῷ, ἵν' ᾖ καθαρόν; Καὶ γὰρ ἐπακτὰ πάντα ταῦτα καὶ μέμικται καὶ οὐ πρῶτα, παρ' ἐκείνου δέ. Εἰ οὖν ἐκεῖνο, ὃ χορηγεῖ μὲν ἅπασιν, ἐφ' ἑαυτοῦ δὲ μένον δίδωσι καὶ οὐ δέχεταί τι εἰς αὐτό, ἴδοι, μένων ἐν τῇ θέᾳ τοῦ τοιούτου καὶ ἀπολαύων αὐτοῦ ὁμοιούμενος, τίνος ἂν ἔτι δέοιτο καλοῦ; Τοῦτο γὰρ αὐτὸ μάλιστα κάλλος ὂν αὐτὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐργάζεται τοὺς ἐραστὰς αὐτοῦ καλοὺς καὶ ἐραστοὺς ποιεῖ. Οὗ δὴ καὶ ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ψυχαῖς πρόκειται, ὑπὲρ οὗ καὶ

7 4 τὸ ἄνω : τὰ ἄνω C Marc A || 11 αἴτιον : αἴτιος E || 14 γὰρ τῷ : γὰρ καὶ τῷ Leid || 16 ἄγασθαι : ἄγεσθαι Vat. Kirchhoff || 31 ψυχαῖς decst in Vat.

donne tout son effort, afin de ne pas être sans part à la meilleure des visions ; si elle y arrive, elle est heureuse grâce à cette vision de bonheur ; celui qui ne la rencontre pas est le vrai malheureux. Car celui qui ne rencontre pas de belles couleurs ou de beaux corps n'est pas plus malheureux que celui qui n'a pas le pouvoir, les magistratures ou la royauté ; le malheureux, c'est celui qui ne rencontre pas le Beau, et lui seul ; pour l'obtenir, il faut laisser là les royaumes et la domination de la terre entière, de la mer et du ciel, si, grâce à cet abandon et à ce mépris, on peut se tourner vers lui pour le voir.

8 Quel est donc ce mode de vision ? Quel en est le moyen ? Comment verra-t-on cette beauté immense qui reste en quelque sorte à l'intérieur des sanctuaires et qui ne s'avance pas au dehors pour se faire voir des profanes ? Que celui qui le peut aille donc et la suive jusque dans son intimité ; qu'il abandonne la vision des yeux et ne se retourne pas vers l'éclat des corps qu'il admirait avant. Car si on voit les beautés corporelles, il ne faut pas courir à elles, mais savoir qu'elles sont des images, des traces et des ombres ; et il faut s'enfuir vers cette beauté dont elles sont les images. Si on courait à elles pour les saisir comme si elles étaient réelles, on serait comme l'homme qui voulut saisir sa belle image portée sur les eaux (ainsi qu'une fable, je crois, le fait entendre) ; ayant plongé dans le profond courant, il disparut[1] ; il en est de même de celui qui s'attache à la beauté des corps et ne l'abandonne pas ; ce n'est pas son corps, mais son âme qui plongera dans des profondeurs obscures et funestes à l'intelligence, il y vivra avec des ombres, aveugle séjournant dans le Hadès. Enfuyons-nous donc dans notre chère patrie, voilà le vrai conseil qu'on pourrait nous donner. Mais qu'est cette fuite ? Comment remonter ? Comme Ulysse, qui échappa, dit-on, à Circé la magicienne et à Calypso, c'est-à-dire qui ne consentit pas à rester près d'elles, malgré les plaisirs des yeux et toutes les beautés sensibles qu'il y trouvait[2]. Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas. Que

1. Sur cette interprétation allégorique de la fable de Narcisse, cf. Bousset, *Hauptprobl. der Gnosis*, p. 205 note.

2. Pour Ulysse, comme type du sage, cf. *Vie de Plotin*, 22, 25.

ὁ πᾶς πόνος, μὴ ἀμοίρους γενέσθαι τῆς ἀρίστης θέας, ἧς ὁ μὲν τυχὼν μακάριος ὄψιν μακαρίαν τεθεαμένος· ἀτυχὴς δὲ ὄντως ὁ μὴ τυχών. Οὐ γὰρ ὁ χρωμάτων ἢ σωμάτων καλῶν μὴ τυχὼν οὐδὲ δυνάμεως οὐδὲ ἀρχῶν οὐδ' ὁ βασιλείας μὴ τυχὼν ἀτυχής, ἀλλ' ὁ τούτου καὶ μόνου, ὑπὲρ οὗ τῆς τεύξεως καὶ βασιλείας καὶ ἀρχὰς γῆς ἁπάσης καὶ θαλάττης καὶ οὐρανοῦ προέσθαι χρεών, εἰ καταλιπών τις ταῦτα καὶ ὑπεριδὼν εἰς ἐκεῖνο στραφείς ἴδοι.

8 Τίς οὖν ὁ τρόπος; Τίς μηχανή; Πῶς τις θεάσεται κάλλος ἀμήχανον οἷον ἔνδον ἐν ἁγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προιὸν εἰς τὸ ἔξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ; Ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἴσω ὁ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων μηδ' ἐπιστρέφων αὖτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωμάτων. Ἰδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μήτοι προστρέχειν, ἀλλὰ γνόντα ὡς εἰσιν εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκιαί, φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο οὗ ταῦτα εἰκόνες. Εἰ γάρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου, οὗ λαβεῖν βουληθείς, ὡς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ῥεύματος ἀφανὴς ἐγένετο, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ ἐχόμενος τῶν καλῶν σωμάτων καὶ μὴ ἀφιεὶς οὐ τῷ σώματι, τῇ δὲ ψυχῇ καταδύσεται εἰς σκοτεινὰ καὶ ἀτερπῆ τῷ νῷ βάθη, ἔνθα τυφλὸς ⟨καὶ⟩ ἐν ᾅδου μένων καὶ ἐνταῦθα κἀκεῖ σκιαῖς συνέσται. Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, ἀληθέστερον ἄν τις παρακελεύοιτο. Τίς οὖν ἡ φυγή; Καὶ πῶς ἀναξόμεθα; Οἷον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν ἢ Καλυψοῦς Ὀδυσσεὺς αἰνιττόμενος, δοκεῖ μοι, μεῖναι οὐκ ἀρεσθείς, καίτοι ἔχων ἡδονὰς δι' ὀμμάτων καὶ κάλλει πολλῷ αἰσθητῷ συνών. Πατρὶς δὴ ἡμῖν, ὅθενπερ ἤλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ. Τίς

34 ὄντως Vitringa : οὕτος codd. τούτου Volkmann.

8 7 γνόντα Kirchhoff : γνόντας codd. || 14 ἀτερπῆ : ἀπρεπῆ Ciz || 17 ἀναξόμεθα : ἀνεξόμεθα C Ciz Vat. Leid || 21 ὅθενπερ ἤλθομεν Vitringa : ὅθεν παρήλθομεν codd. ἴσως περ ἤλθομεν Vat. in marg.

sont donc ce voyage et cette fuite[1] ? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir ; car nos pas nous portent toujours d'une terre à une autre ; il ne faut pas non plus préparer un attelage ni quelque navire, mais il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont peu font usage.

9 Que voit donc cet œil intérieur ? Dès son réveil, il ne peut bien voir les objets brillants[2]. Il faut accoutumer l'âme elle-même à voir d'abord les belles occupations, puis les belles œuvres, non pas celles que les arts exécutent, mais celles des hommes de bien. Puis il faut voir l'âme de ceux qui accomplissent de belles œuvres. Comment peut-on voir cette beauté de l'âme bonne ? Reviens en toi-même et regarde : si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle ; il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il dégage de belles lignes dans le marbre ; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste, jusqu'à ce que tu voies la tempérance siégeant sur un trône sacré. Es-tu devenu cela ? Est-ce que tu vois cela ? Est-ce que tu as avec toi-même un commerce pur, sans aucun obstacle à ton unification, sans que rien d'autre soit mélangé intérieurement avec toi-même ? Es-tu tout entier une lumière véritable, non pas une lumière de dimension ou de forme mesurables qui peut diminuer ou augmenter indéfiniment de grandeur, mais une lumière absolument sans mesure, parce qu'elle est supérieure à toute mesure et à toute quantité ? Te vois-tu dans cet état ? Tu es alors devenu une vision[3] ; aie confiance en toi ; même en restant ici, tu as monté ; et tu n'as plus besoin de guide ; fixe ton regard et vois. Car c'est

1. Müller, *Hermes* LIV, p. 110 compare ce passage à saint Paul, *Hebr.* 11, 13.

2. Ce passage (ainsi que plus bas, l. 25) rappelle l'allégorie de la caverne. *Républ.* 515 c-d.

3. Page pleine d'images empruntées aux mystères, notamment celles de la reformation et de l'illumination.

οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγή ; Οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι· πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπ᾽ ἄλλης· οὐδέ σε δεῖ ἵππων ὄχημα ἢ τι θαλάττιον παρασκευάσαι, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ᾽ οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

9 Τί οὖν ἐκείνη ἡ ἔνδον βλέπει; Ἄρτι μὲν ἐγειρομένη οὐ πάνυ τὰ λαμπρὰ δύναται βλέπειν. Ἐθιστέον οὖν τὴν ψυχὴν αὐτὴν πρῶτον μὲν τὰ καλὰ βλέπειν ἐπιτηδεύματα· εἶτα ἔργα καλά, οὐχ ὅσα αἱ τέχναι ἐργάζονται, ἀλλ᾽ ὅσα οἱ ἄνδρες οἱ λεγόμενοι ἀγαθοί· εἶτα ψυχὴν ἰδὲ τῶν τὰ ἔργα τὰ καλὰ ἐργαζομένων. Πῶς ἂν οὖν ἴδοις ψυχὴν ἀγαθὴν οἷον τὸ κάλλος ἔχει ; Ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἰδὲ· κἂν μήπω σαυτὸν ἴδῃς καλόν, οἷα ποιητὴς ἀγάλματος, ὃ δεῖ καλὸν γενέσθαι, τὸ μὲν ἀφαιρεῖ, τὸ δὲ ἀπέξεσε, τὸ δὲ λεῖον, τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησεν, ἕως ἔδειξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον, οὕτω καὶ σὺ ἀφαίρει ὅσα περιττὰ καὶ ἀπεύθυνε ὅσα σκολιά, ὅσα σκοτεινὰ καθαίρων ἐργάζου εἶναι λαμπρὰ καὶ μὴ παύσῃ τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα, ἕως ἂν ἐκλάμψῃ σοι τῆς ἀρετῆς ἡ θεοειδὴς ἀγλαία, ἕως ἂν ἴδῃς σωφροσύνην ἐν ἁγνῷ βεβῶσαν βάθρῳ. Εἰ γέγονας τοῦτο καὶ εἶδες αὐτὸ καὶ σαυτῷ καθαρῶς συνεγένου οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἷς οὕτω γενέσθαι οὐδὲ σὺν αὐτῷ ἄλλο τι ἐντὸς μεμιγμένον ἔχων, ἀλλ᾽ ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον, οὐ μεγέθει μεμετρημένον οὐδὲ σχήματι εἰς ἐλάττωσιν περιγραφὲν οὐδ᾽ αὖ εἰς μέγεθος δι᾽ ἀπειρίας αὐξηθέν, ἀλλ᾽ ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μεῖζον παντὸς μέτρου καὶ παντὸς κρεῖσσον ποσοῦ· εἰ τοῦτο γενόμενον σαυτὸν ἴδοις, ὄψις ἤδη γενόμενος θαρσήσας περὶ σαυτῷ καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἀναβεβηκὼς μηκέτι τοῦ δεικνύντος δεηθεὶς ἀτενίσας ἰδέ· οὗτος

9 13 ἐκλάμψῃ Volkmann : ἐκλάμψειε || 15 βάθρῳ Wyttenbach e Plat. *Phaedr.* 254 b : καθαρῷ codd. || εἶδες αὐτό : εἶδες σαυτόν Vitringa e 22.

le seul œil qui voit la grande beauté. Mais s'il vient à contempler avec les chassies du vice sans être nettoyé, ou s'il est faible, il a trop peu d'énergie pour voir les objets très brillants, et il ne voit rien, même si on le met en présence d'un objet qui peut être vu. Car il faut que l'œil se rende pareil et semblable à l'objet vu pour s'appliquer à le contempler. Jamais un œil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le beau sans être belle[1]. Que tout être devienne donc d'abord divin et beau, s'il veut contempler Dieu et le Beau. En remontant, il ira d'abord jusqu'à l'intelligence, et il saura que, en elle, toutes les idées sont belles ; et il prononcera que c'est là la beauté, [à savoir les idées. Par celles-ci, qui sont les produits et l'être même de l'intelligence, existent toutes les beautés]. Ce qui est au delà de la beauté, nous l'appelons la nature du Bien ; et le Beau est placé au devant d'elle. Ainsi, dans une formule d'ensemble, on dira que le premier principe est le Beau ; mais, si l'on veut diviser les intelligibles, il faudra distinguer le Beau, qui est le lieu des idées, du Bien qui est au delà du Beau et qui en est la source et le principe. Sinon, on commencerait par faire du Bien et du Beau un seul et même principe. En tout cas, le Beau est dans l'intelligible.

1. Comp. *Timée*, 67 c.

γὰρ μόνος ὁ ὀφθαλμὸς τὸ μέγα κάλλος βλέπει. Ἐὰν δὲ ἴῃ ἐπὶ τὴν θέαν λημῶν κακίαις καὶ οὐ κεκαθαρμένος ἢ ἀσθενής, ἀνανδρίᾳ οὐ δυνάμενος τὰ πάνυ λαμπρὰ βλέπειν, οὐδὲν βλέπει, κἂν ἄλλος δεικνύῃ παρὸν τὸ ὁραθῆναι δυνάμενον. Τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ. Οὔ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μή καλὴ γενομένη. Γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν. Ἥξει γὰρ πρῶτον ἀναβαίνων ἐπὶ τὸν νοῦν κἀκεῖ πάντα εἰσ⟨όψ⟩εται καλὰ τὰ εἴδη καὶ φήσει τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι, [τὰς ἰδέας· πάντα γὰρ ταύταις καλά, τοῖς νοῦ γεννήμασι καὶ οὐσίᾳ.] Τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λεγομένην φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὑτῆς ἔχουσαν. Ὥστε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. Ἡ ἐν τῷ αὐτῷ τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν πρῶτον θήσεται· πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν.

28 παρὸν : παρῶν AF *praesens quispiam* Ficinus || 33 θεόν : τἀγαθόν Kirchhoff || 35 εἰσόψεται Volkmann || 36 τὰς ἰδέας — οὐσίᾳ glossa mihi videtur || 38 λεγομένην Ciz : λέγομεν ceteri codd. || 43 πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν corruptum videtur : πλὴν ⟨πρῶτον τὸ ἀγαθὸν⟩ ἐξῆς δὲ καλόν Wyttenbach πλὴν ἐκεῖ⟨νο ἔχει⟩τὸ καλόν Vitringa.

NOTICE

Ce court traité, qui appartient à l'extrême vieillesse de Plotin, est un témoignage de l'importance croissante que prennent les questions morales dans les œuvres de sa dernière période. La théorie du Bien est en effet présentée ici moins dans sa signification métaphysique que dans son usage moral ; Plotin réfute brièvement les objections qu'Aristote adressait, dans le chapitre VI du livre I de l'*Éthique à Nicomaque* à l'Idée platonicienne du Bien, envisagée comme fin morale. Et c'est contre Aristote qu'il invoque le secours de la théologie aristotélicienne elle-même, avec son Dieu qui est le suprême désirable. Mais il est clair que cette réfutation n'a de sens qu'au prix d'un changement complet dans l'axe de la vie morale ; les arguments d'Aristote contre Platon tiraient toute leur valeur du point de vue pratique d'Aristote ; l'Idée platonicienne du Bien n'est point en effet quelque chose que l'on puisse acquérir par l'action ; ils perdent leur valeur, dès que le but devient une union au Bien par assimilation. C'est ce que fait voir la manière dont Plotin traite, au dernier chapitre, le problème de la mort.

VII [54].

DU PREMIER BIEN ET DES AUTRES BIENS

1 Peut-on dire que, pour chaque être, le bien est autre chose que l'activité d'une vie conforme à la nature? Si un être est composé de plusieurs parties, son bien est l'acte propre, naturel et non déficient de la meilleure de ces parties. Donc le bien naturel, pour l'âme, c'est sa propre activité. Mais voici une âme qui tend son activité vers le parfait, parce qu'elle est elle-même parfaite; son bien n'est plus seulement relatif à elle, il est le Bien pris absolument[1]. Soit donc une chose qui ne tende vers aucune autre parce qu'elle est elle-même le meilleur des êtres, parce qu'elle est même au delà des êtres, mais vers qui tendent les autres; c'est évidemment le Bien, grâce à qui les autres êtres ont leur part de bien. Et tous les êtres qui participent ainsi au Bien, le font de deux manières différentes, ou bien en devenant semblables à lui, ou bien en dirigeant leur activité vers lui. Si donc le désir et l'activité se dirigent vers le Souverain Bien, le Bien lui-même ne doit viser à rien et ne rien désirer; immobile, il est le principe et la source des actes conformes à la nature; il donne aux choses la forme du bien, mais non pas en dirigeant son action vers elles; ce sont elles qui tendent vers lui; le Bien n'est point ce qu'il est parce qu'il agit ou parce qu'il pense, mais parce qu'il reste ce qu'il est. Puisqu'il est au delà de l'être, il est au delà de l'acte, de l'intelligence et de la pensée. Encore une fois, c'est la chose à laquelle tout est suspendu, mais qui n'est suspendue à rien[2]; il est

1. Et non point le bien humain; Plotin vise Aristote.

2. L'expérience de l'écran, indiquée à la fin du chapitre, se retrouve chez Galien, *in Hipp. et Plat.* 617,5 Müller.

VII [54]

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΑΛΛΩΝ ΑΓΑΘΩΝ [Η ΠΕΡΙ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑΣ]

1 Ἆρ᾽ ἄν τις ἕτερον εἴποι ἀγαθὸν ἑκάστῳ εἶναι ἢ τὴν κατὰ φύσιν τῆς ζωῆς ἐνέργειαν, καὶ εἴ τι ἐκ πολλῶν εἴη, τούτῳ εἶναι ἀγαθὸν τὴν τοῦ ἀμείνονος ἐν αὐτῷ ἐνέργειαν οἰκείαν καὶ κατὰ φύσιν ἀεὶ μηδὲν ἐλλείπουσαν; Ψυχῆς δὴ ἐνέργεια τὸ κατὰ φύσιν ἀγαθὸν αὐτῆ. Εἰ δὲ καὶ πρὸς τὸ ἄριστον ἐνεργοῖ ἀρίστη οὖσα, οὐ μόνον πρὸς αὑτὴν τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ ἁπλῶς τοῦτο ἀγαθὸν ἂν εἴη. Εἰ οὖν τι μὴ πρὸς ἄλλο ἐνεργοῖ ἄριστον ὂν τῶν ὄντων καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, πρὸς αὑτὸ δὲ τὰ ἄλλα, δῆλον, ὡς τοῦτο ἂν εἴη τὸ ἀγαθόν, δι᾽ ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἔστι· τὰ δέ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχοι, ὅσα οὕτω τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ὁμοιῶσθαι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ τὴν ἐνέργειαν ποιεῖσθαι. Εἰ οὖν ἔφεσις καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἄριστον ἀγαθόν, δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μηδ᾽ ἐφιέμενον ἄλλου ἐν ἡσύχῳ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὖσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργείᾳ — ἐκεῖνα γὰρ πρὸς αὐτήν — οὐ τῇ ἐνεργείᾳ ⟨οὖν⟩ οὐδὲ τῇ νοήσει τἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ᾽ αὐτὴ μόνη τἀγαθὸν εἶναι. Καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. Καὶ γὰρ αὖ τοῦτο δεῖ τἀγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ

1 4 ἀεὶ: καὶ Volkmann || 18 αὐτὴ μόνη AE: αὐτῇ μόνῃ B αὐτῇ τῇ μονῇ Creuzer Müller.

ainsi la réalité à laquelle tout aspire. Il doit donc rester immobile, et tout se tourne vers lui comme les points d'un cercle se tournent vers le centre d'où partent tous les rayons. Le soleil en est une image ; il est comme un centre pour la lumière qui se rattache à lui ; aussi est-elle partout avec lui ; elle ne se coupe pas en tronçons ; voulez-vous couper en deux un rayon lumineux [par un écran], la lumière reste d'un seul côté, du côté du soleil.

2 Quel rapport les choses ont-elles au Bien ? Les choses inanimées se rapportent à l'âme, et l'âme au Bien lui-même, par l'intermédiaire de l'Intelligence. Tout être [inanimé] a quelque chose du Bien, parce que toute chose est en quelque manière une unité et un être ; et elle participe en outre à une forme spécifique ; tout être participe au Bien en tant qu'il participe à ces trois choses. Il ne participe donc qu'à une image du Bien ; car l'être et l'un auxquels il participe sont des images de l'être et de l'un : et il en est de même de la forme spécifique.

A l'âme appartient la vie ; à la première âme, celle qui vient après l'Intelligence, appartient une vie plus proche de la vérité ; par l'intermédiaire de l'Intelligence, elle a la forme du Bien ; elle possédera son bien, si elle tourne vers elle ses regards : mais l'Intelligence vient après le Bien.

Donc l'être qui vit a pour bien la vie ; l'être qui participe à l'Intelligence a pour bien l'intelligence ; celui qui a à la fois vie et intelligence, tend vers le Bien de deux manières.

3 — Si la vie c'est le bien, le bien appartient à tout être vivant ? — Non ; chez le méchant, la vie est toute boiteuse ; de même l'œil, qui ne voit pas distinctement, n'accomplit pas sa fonction. — Si la vie, même la nôtre dans laquelle le mal se trouve mélangé, est un bien, comment la mort n'est-elle pas un mal ? — Un mal pour qui ? Car le mal doit arriver à un être ; mais le mort n'est plus ou, s'il existe, il est privé de vie et souffre moins de mal qu'une pierre [1]. — Mais la vie et l'âme existent après la mort. — La mort est donc un bien pour l'âme, d'autant que, sans le corps, elle exerce davan-

1. Idée d'origine épicurienne, qu'on retrouve aussi dans le mysticisme hermétique (Carcopino, *Rev. Arch.* 1922).

δὲ εἷς μηδέν· οὕτω γὰρ καὶ ἀληθὲς τὸ οὗ πάντα ἐφίεται. Δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα, ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ' οὗ πᾶσαι γραμμαί. Καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος ὥσπερ κέντρον ὢν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρτημένον πρὸς αὐτόν· πανταχοῦ γοῦν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτέτμηται, κἂν ἀποτεμεῖν ἐθελήσῃς ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἥλιόν ἐστι τὸ φῶς.

2 Τὰ δ' ἄλλα πάντα πρὸς αὐτὸ πῶς; Ἢ τὰ μὲν ἄψυχα πρὸς ψυχήν, ψυχὴ δὲ πρὸς αὐτὸ διὰ νοῦ. Ἔχει δέ τι αὐτοῦ τῷ ἕν πως καὶ τῷ ὄν πως ἕκαστον εἶναι, καὶ μετέχει δὲ καὶ εἴδους. Ὡς οὖν μετέχει τούτων, οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Εἰδώλου ἄρα· ὢν γὰρ μετέχει, εἴδωλα ὄντος καὶ ἑνός, καὶ τὸ εἶδος ὡσαύτως. Ψυχῇ δὲ τὸ ζῆν, τῇ μὲν πρώτῃ τῇ μετὰ νοῦν, ἐγγυτέρω ἀληθείας, καὶ διὰ νοῦ ἀγαθοειδὲς αὖτη· ἔχοι δ' ἂν τὸ ἀγαθόν, εἰ πρὸς ἐκεῖνον βλέποι· νοῦς δὲ μετὰ τἀγαθόν. Ζωὴ τοίνυν, ὅτῳ τὸ ζῆν, τὸ ἀγαθόν, καὶ νοῦς, ὅτῳ νοῦ μέτεστιν· ὥστε ὅτῳ ζωὴ μετὰ νοῦ, διχῶς καὶ ἐπ' αὐτό.

3 Εἰ δ' ἡ ζωὴ ἀγαθόν, ὑπάρχει τοῦτο ζῶντι παντί; Ἢ οὔ· χωλεύει γὰρ ἡ ζωὴ τῷ φαύλῳ, ὥσπερ ὄμμα τῷ μὴ καθαρῶς ὁρῶντι· οὐ γὰρ ποιεῖ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Εἰ δὴ ἡ ζωὴ ἡμῖν, ᾗ μέμικται κακὸν, ἀγαθόν, πῶς οὐχ ὁ θάνατος κακόν; Ἢ τίνι; Τὸ γὰρ κακὸν συμβεβηκέναι δεῖ τῳ· ὃ δ' οὐκ ἔστιν ἔτι ὄν, ἤ, εἰ ἔστιν, ἑστερημένον ζωῆς, οὐδ' οὕτω κακὸν τῷ λίθῳ. Εἰ δ' ἔστι ζωὴ καὶ ψυχὴ μετὰ θάνατον, ἤδη ἂν εἴη ἀγαθόν, ὅσῳ μᾶλλον ἐνεργεῖ τὰ αὐτῆς ἄνευ σώματος. Εἰ δὲ τῆς ὅλης γίνεται, τί ἂν ἐκεῖ οὖσῃ εἴη κακόν; Καὶ ὅλως ὥσπερ τοῖς θεοῖς ἀγαθὸν μέν ἐστι, κακὸν δὲ οὐδέν, οὕτως οὐδὲ τῇ ψυχῇ τῇ σωζούσῃ τὸ καθαρὸν αὐτῆς· εἰ δὲ

2 6 εἶδος : εἴδωλον C Ciz Leid Vat. || 8 ἐκεῖνον Müller : ἐκεῖνο codd. || 10 ἐπ' αὐτό : ἐπ' αὐτῷ Ciz.
3 2 ὄμμα τῷ Volkmann : ὄμματι codd.

tage son activité propre. Et si elle fait partie de l'âme universelle, quel mal y a-t-il pour elle quand elle existe en cette âme?

D'une manière générale, les dieux possèdent le bien sans aucun mal, et il en est ainsi de l'âme qui conserve sa pureté; et, si elle ne la conserve pas, ce n'est pas la mort qui est un mal pour elle, mais la vie. Et, s'il y a des châtiments dans le Hadès, la vie y est encore un mal pour elle, parce que sa vie n'est pas pure.

D'ailleurs, si la vie est l'union de l'âme et du corps, et la mort leur séparation, l'âme est également propre à recevoir la vie et la mort.

— Mais dans le cas où la vie est vertueuse, comment la mort n'est-elle pas un mal? — Dans ce cas, la vie est un bien; mais elle est un bien, non pas en tant qu'elle est l'union de l'âme et du corps, mais parce qu'elle se défend contre le mal grâce à la vertu; et la mort est plutôt un bien. Ou bien il faut dire que la vie dans le corps est en elle-même un mal; l'âme se trouve dans le bien par la vertu, non pas en vivant comme un être composé, mais en se séparant du corps.

μὴ σώζοι. οὐχ ὁ θάνατος ἂν εἴη κακὸν αὐτῇ, ἀλλ᾽ ἡ ζωή. Εἰ δὲ καὶ ἐν ᾅδου δίκαι, πάλιν αὐτῇ ἡ ζωὴ κἀκεῖ κακόν, ὅτι μὴ ζωὴ μόνον. Ἀλλ᾽ εἰ σύνοδος μὲν ψυχῆς καὶ σώματος ζωή, θάνατος δὲ διάλυσις τούτων, ἡ ψυχὴ ἔσται ἀμφοτέρων δεκτική. Ἀλλ᾽ εἰ ἀγαθὴ ἡ ζωή, πῶς ὁ θάνατος οὐ κακόν ; Ἡ ἀγαθὴ μέν ἡ ζωὴ οἷς ἐστιν, ἀγαθὸν οὐ καθόσον σύνοδος, ἀλλ᾽ ὅτι δι᾽ ἀρετῆς ἀμύνεται τὸ κακόν· ὁ δὲ θάνατος μᾶλλον ἀγαθόν. Ἡ λεκτέον αὐτὴν μὲν τὴν ἐν τῷ σώματι ζωὴν κακὸν μὲν παρ᾽ αὐτῆς, τῇ δὲ ἀρετῇ ἐν ἀγαθῷ γίνεσθαι τὴν ψυχὴν οὐ ζῶσαν ⟨κατὰ⟩ τὸ σύνθετον, ἀλλ᾽ ἤδη χωρίζουσαν ἑαυτήν.

20 αὑτῆς Volkmann : αὐτῆς || 21 ζῶσαν : σώζουσαν Marc C *servat vivificatque* Ficin || κατὰ Kirchhoff.

NOTICE

Ce traité a spécialement pour objet de démontrer que le mal n'est point un attribut inhérent à l'âme, mais qu'il existe en lui-même. Le mal qui est dans l'âme ne vient donc pas d'elle-même, mais de son contact avec le mal en soi. Les idées de Plotin sur ce point s'apparentent à des représentations religieuses très communes à son époque : toutes les religions du monde gréco-romain ont pour but de préserver leurs fidèles du contact avec ce qui est impur. L'impur est donc considéré, d'une manière qui rappelle les religions primitives, récemment étudiées par les anthropologistes, comme une réalité malfaisante, capable de se répandre par une sorte de contagion.

La philosophie grecque n'avait connu rien de pareil; mais, sous le nom de matière, qui pénètre avec Aristote dans le langage philosophique, elle admet un principe qui a pour fonction d'expliquer la marge qui existe entre une chose sensible telle qu'elle est effectivement et son essence, sa notion ; la matière, c'est ce qui fait qu'une chose n'arrive pas à réaliser pleinement sa notion. Or, si le bien d'un être consiste à réaliser son type propre, la matière sera pour lui le mal. Plotin identifie le mal comme principe de la souillure religieuse à la matière de la philosophie. S'il n'est pas par là tout à fait infidèle à l'esprit de la philosophie grecque, il faut reconnaître au moins que le mot matière acquiert chez lui une nuance de sens tout à fait nouvelle; un principe d'explication rationnel se transforme en une réalité intéressant la vie religieuse de l'âme.

Il faut ajouter enfin que, dans son exposé, Plotin a souvent en vue les gnostiques, ces hérétiques chrétiens contre qui il avait déjà mené une vive attaque dans le traité qui est le dernier de la deuxième Ennéade. Ce sont eux qui admettent le mal à l'intérieur même des êtres non sensibles, et c'est contre eux que Plotin affirme dans les deux premiers chapitres qu'il n'y a pas de mal dans les réalités intelligibles. Ce sont eux qui parlaient d'une âme mauvaise; et contre eux, Plotin affirme que le mal est étranger à l'âme. Enfin, tandis qu'ils considéraient le mal comme contingent et périssable, Plotin démontre, dans la deuxième partie, qu'il est un élément nécessaire dans l'économie de l'univers.

Ce traité se divise nettement en trois parties, dont chacune se suffirait à elle-même. La première (1 à 5) est destinée à prouver que le mal a une existence substantielle; la seconde (6 à 7) est un commentaire d'un passage du *Théétète*, qui veut montrer la nécessité de l'existence du mal; la troisième (8 à 15), une réponse à une série d'objections contre la substantialité du mal.

La première partie, où il s'inspire surtout des Pythagoriciens, pourrait porter comme épigraphe ces phrases d'Aristote (*Métaph.* I, 5) : « Pour les Pythagoriciens, le Fini, l'Infini et l'Un ne sont pas des natures concrètes, telles que le feu ou la terre; c'est l'Infini lui-même et l'Un lui-même qui sont les substances des réalités dont on les affirme. » Cet Infini en soi, qu'il trouvait aussi chez Platon, dans le *Philèbe*, il veut le retrouver dans des concepts ou images du *Timée* et du *Banquet*, dans la Pauvreté, qui est, dans le *Banquet*, la mère de l'Amour, et dans le lieu (χώρα) qui, dans le *Timée*, fait comme l'étoffe des choses sensibles.

Le commentaire du *Théétète* dans la deuxième partie, est plus technique. Ici, en effet, Plotin se heurte à deux théorèmes aristotéliciens sur les contraires. La preuve de la nécessité du mal est en effet, d'après le *Théétète*, que le bien implique le mal, parce qu'il lui est contraire. Or, d'après la logique d'Aristote, jamais l'existence d'un terme n'implique l'existence de son contraire. De plus, l'affirmation même que le

Bien a un contraire est inconciliable avec ce théorème d'Aristote qu'une substance n'a jamais de contraire. La manière dont Plotin s'efforce de résoudre ces difficultés est de la plus haute importance pour l'histoire de la dialectique.

Ce sont d'ailleurs encore et surtout des principes de logique aristotélicienne qui sont visés dans la troisième partie, du moins à partir du chapitre XI : si le mal est une privation, dit l'objection, il ne peut être un sujet substantiel ; car, d'après Aristote, toute privation est en un sujet.

Enfin Plotin se trouve avoir comme adversaires les Stoïciens qui voyaient la source du mal dans une perversion intérieure de l'âme.

Ce traité a récemment fait l'objet de trois études[1]. Les deux dernières, s'appuyant sur les divisions que nous avons marquées, contestent, en tout ou en partie, l'authenticité des deux dernières divisions. Les raisons qu'on donne ne me semblent pas valables. Selon Thedinga, le chapitre VI ne peut être du même auteur que le chapitre VII; le premier est d'un style lâche et plein de développements inutiles; le second pousse la concision jusqu'à l'obscurité. De plus le premier enseignerait que le mal n'existe que sur terre et non dans le ciel (6, 4-9); le second, que le mal s'étend à tout le monde sensible. Nous ne pouvons accepter la première de ces raisons, parce que ces deux chapitres forment un tout indissoluble. Il s'agit dans les deux des difficultés d'exégèse d'un texte du *Théétète* sur la nécessité du mal comme contraire du Bien : contre ce texte s'élèvent deux objections, tirées des principes de la logique aristotélicienne : 1° Le Bien ne peut avoir de contraire (6, 20). 2° Dans le cas même où il en aurait, l'existence d'un terme ne suppose pas nécessairement celle de son contraire (6, 22-25). Plotin amorce la réponse à la deuxième objection (6, 25-27), selon un procédé qui lui est très habituel; puis, dans le reste du chapitre VI, il développe la réponse à la première objection. Le chapitre VII revient, pour

1. Schröder, *Plotins Abhandlung* πόθεν τὰ κακά, Rostock 1914 ; Thedinga, *Plotin oder Numenius*, *Hermes* 54, 1919, p. 249 ; Heinemann, *Plotin*, p. 83.

y répondre, à la deuxième objection. La seconde raison de Thedinga repose sur une méprise; car Plotin, au début du chapitre VI, ne mentionne l'opinion en question que pour montrer immédiatement qu'elle repose sur une fausse interprétation de Platon.

Thedinga rejette également les derniers chapitres, à l'exception du chapitre IX, qui traite de la dernière des questions annoncées dans l'introduction, celle de la connaissance de la matière. Mais la seule raison qu'il en donne est l'identité de la théorie de la matière, ici exposée, avec celle de Numénius. Comme cette théorie n'est pas différente de celle qui est familière à Plotin, ce fait, si exact qu'il soit, ne peut pas prouver plus qu'une influence de Numénius sur Plotin.

Heinemann rejette l'authenticité des derniers chapitres, à partir du chapitre VIII. Il remarque avec raison qu'ils contiennent une série d'objections, sans plan bien net, puisque les mêmes sujets y sont repris plusieurs fois. Il n'y aurait là d'après lui qu'une rédaction de discussions à bâtons rompus qui auraient eu lieu entre les élèves de Plotin après avoir entendu le cours du maître. Mais la forme d'une discussion fictive (reproduisant sans doute une discussion réelle avec tous ses détours) est si fréquente chez Plotin, que cet argument ne saurait être probant. Aussi Heinemann a-t-il un autre motif de rejeter l'authenticité; les réponses aux objections, bien qu'inspirées de la pensée du maître, ne la reproduiraient pas fidèlement. Mais ces dissemblances ne sont pas très frappantes. Quoi qu'en dise Heinemann, le chapitre IV comme le chapitre VIII admet que la matière s'assimile la forme qui entre en elle (comparer 4, 24 et 8, 18 sq.); et la comparaison de cette assimilation avec l'assimilation de la nourriture par un corps vivant, que l'on trouve au chapitre VIII, ne fait qu'illustrer la doctrine du chapitre IV. On ne peut dire non plus qu'il est contraire à l'esprit de Plotin d'identifier les formes qui sont dans la matière à des qualités comme le froid ou le chaud (chapitre VIII); ces prétendues qualités définissent, pour Plotin, la forme même des éléments.

VIII [51].

QU'EST-CE QUE LES MAUX ET D'OU VIENNENT-ILS ?

1 Ceux qui cherchent d'où les maux viennent aux êtres en général ou à une classe particulière d'êtres, feraient bien de commencer leur recherche en posant la définition du mal et sa nature. De cette manière on saurait aussi d'où il vient, où il est situé, à qui il peut arriver, et, généralement, on s'accorderait sur le point de savoir s'il est dans les êtres.

Par laquelle de nos facultés connaissons-nous la nature du mal ? Question embarrassante[1], si la connaissance d'un objet se fait grâce à une ressemblance avec cet objet. L'intelligence et l'âme, qui sont des formes, pratiquent aussi la connaissance des formes et recherchent les formes ; mais le mal est-il une forme ? Comment l'imaginer, s'il n'apparaît que par l'absence du bien ?

Mais, puisqu'il n'y a qu'une seule et même science des contraires et que le mal est le contraire du bien, la science du bien est aussi celle du mal ; ceux qui veulent connaître le mal doivent donc pénétrer la nature du bien, puisque, dans un même genre, les espèces supérieures précèdent les espèces inférieures, et que celles-ci sont avant tout des privations de celles-là.

Pourtant il y a encore une question. En quel sens le bien est-il contraire au mal ? Est-ce comme le commencement est contraire à la fin, ou comme la forme est contraire à la privation ? Mais à plus tard ces questions[2].

2 Disons maintenant quelle est la nature du bien, autant

1. Difficulté qui ressort de *Timée*, 50 c, 52 b.
2. Elles sont reprises au chap. 3.

VIII [51]

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΙΝΑ ΚΑΙ ΠΟΘΕΝ ΤΑ ΚΑΚΑ

1 Οἱ ζητοῦντες πόθεν τὰ κακά, εἴτ' οὖν εἰς τὰ ὄντα εἴτε περὶ γένος τῶν ὄντων παρελήλυθεν, ἀρχὴν ἂν προσήκουσαν τῆς ζητήσεως ποιοῖντο, εἰ τί ποτ' ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακοῦ φύσις πρότερον ὑποθεῖντο. Οὕτω γὰρ καὶ ὅθεν ἐλήλυθε καὶ ὅπου ἵδρυται καὶ ὅτῳ συμβέβηκε γνωσθείη ⟨ἄν⟩, καὶ ὅλως εἰ ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν ὁμολογηθείη. Κακοῦ δὲ φύσιν τίνι ποτὲ δυνάμει τῶν ἐν ἡμῖν γνοίημεν ἂν τῆς γνώσεως ἑκάστων δι' ὁμοιότητος γιγνομένης ἄπορον ἂν εἴη. Νοῦς μὲν γὰρ καὶ ψυχὴ εἴδη ὄντα εἰδῶν καὶ τὴν γνῶσιν ἂν ποιοῖντο, καὶ πρὸς αὐτὰ ἂν ἔχοιεν τὴν ὄρεξιν· εἶδος δὲ τὸ κακὸν πῶς ἄν τις φαντάζοιτο ἐν ἀπουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ ἰνδαλλόμενον; Ἀλλ' εἰ, ὅτι τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ γένοιτ' ἂν ἐπιστήμη καὶ τῷ ἀγαθῷ ἐναντίον τὸ κακόν, ἥπερ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ ἔσται, ἀναγκαῖον περὶ ἀγαθοῦ διιδεῖν τοῖς μέλλουσι τὰ κακὰ γνώσεσθαι, ἐπείπερ προηγούμενα τὰ ἀμείνω τῶν χειρόνων καὶ εἴδη, τὰ δὲ οὔ, ἀλλὰ στέρησις μᾶλλον. Ζήτημα δ' ὅμως καὶ πῶς ἐναντίον τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ· εἰ μὴ ἄρα, ὡς τὸ μὲν ἀρχή, τὸ δὲ ἔσχατον, ἢ τὸ μὲν ὡς εἶδος, τὸ δὲ ὡς στέρησις. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον.

2 Νῦν δὲ λεγέσθω, τίς ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις, καθ' ὅσον

1 5 καὶ ὅθεν : καὶ om. C Ciz Leid Vat. ‖ 6 ⟨ἄν⟩ Kirchhoff ‖ 12 παντὸς omis. C Marc A.

du moins qu'il est utile pour notre discussion actuelle. C'est la réalité à laquelle tous les êtres sont suspendus, qu'ils désirent tous, qui est leur principe et dont ils ont tous besoin ; mais lui, échappant à tout besoin et se suffisant à lui-même, il est la mesure et la limite de toute chose ; de lui viennent l'Intelligence et l'Être, l'Ame et la Vie, l'activité intellectuelle qu'il donne aux choses. Et jusque-là tout est beau ; car il est lui-même au-dessus du Beau et au delà des choses les plus excellentes, il est le roi dans la région des intelligibles.

Quant à l'Intelligence, on ne peut l'imaginer sur le modèle de ce que nous appelons nos intelligences ; celles-ci se contentent d'énoncer des propositions ; elles sont capables de comprendre le sens des mots ; elles raisonnent et elles spéculent sur l'enchaînement des propositions, afin de connaître des vérités grâce à cet enchaînement; elles ne possèdent donc pas ces vérités auparavant ; elles sont vides avant de les avoir apprises ; et ce sont pourtant des intelligences. Telle n'est pas l'Intelligence ; elle a tout, elle est tout ; mais elle reste en elle-même ; elle a tout, mais non pas en ce sens qu'elle est différente des choses qu'elle possède ; en elle, rien de séparé ; chaque chose est toutes les autres, et elle est tout entière partout. Non qu'il y ait confusion ; inversement, chaque chose y est séparée des autres ; d'ailleurs les choses qui participent à l'Intelligence n'en prennent pas tout à la fois, mais ce qu'elles peuvent en prendre. L'Intelligence est le premier acte du Bien, le premier être ; le Bien reste en lui-même ; elle, elle agit comme elle vit, en circulant autour de lui.

En dehors de l'Intelligence et autour d'elle circule l'âme ; elle regarde en l'Intelligence et, en la contemplant jusque dans son intimité, elle voit par elle le Dieu suprême.

Telle est la vie impassible et heureuse des Dieux ; ici on ne trouve le mal nulle part ; si la réalité s'arrêtait là, il n'y aurait pas de mal ; il n'y a que des biens qui sont du premier, du second et du troisième rang. « Auprès du roi de l'univers sont tous les biens ; il est cause de toute beauté ; elle est toute à lui ; le bien de second rang est auprès du second ordre d'êtres ; le bien de troisième rang, auprès du troisième ordre[1]. »

1. Platon, *Lettres*, 312 c ; c'est le modèle des triades néoplatoniciennes.

τοῖς παροῦσι λόγοις προσήκει. Ἔστι δὲ τοῦτο, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κἀκείνου δεόμενα· τὸ δ' ἐστὶν ἀνενδεές, ἱκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δοὺς ἐξ αὑτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν καὶ ψυχὴν καὶ ζωὴν καὶ περὶ νοῦν ἐνέργειαν. Καὶ μέχρι μὲν τούτου καλὰ πάντα· αὐτός τε γὰρ ὑπέρκαλος καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ, νοῦ ἐκείνου ὄντος οὐ κατὰ νοῦν δν οἰηθείη ἄν τις κατὰ τοὺς παρ' ἡμῖν λεγομένους νοῦς εἶναι τοὺς ἐκ προτάσεων συμπληρουμένους καὶ τῶν λεγομένων συνιέναι δυναμένους λογιζομένους τε καὶ τοῦ ἀκολούθου θεωρίαν ποιουμένους ὡς ἐξ ἀκολουθίας τὰ ὄντα θεωμένους ὡς πρότερον οὐκ ἔχοντας, ἀλλὰ κενοὺς ἔτι πρὶν μαθεῖν ὄντας, καίτοι νοῦς ὄντας. Οὐ δὴ ἐκεῖνος ὁ νοῦς τοιοῦτος, ἀλλ' ἔχει πάντα καὶ ἔστι πάντα καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνὼν καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων. Οὐ γὰρ ἄλλα, ὁ δὲ ἄλλος· οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ· ὅλον τε γάρ ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχῇ πᾶν· καὶ οὐ συγκέχυται, ἀλλὰ αὖ χωρίς. Τὸ γοῦν μεταλαμβάνον οὐχ ὁμοῦ πάντων, ἀλλ' ὅτου δύναται μεταλαμβάνει. Καὶ ἔστι πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου καὶ πρώτη οὐσία ἐκείνου μένοντος ἐν ἑαυτῷ· ἐνεργεῖ μέντοι περὶ ἐκεῖνον οἷον περὶ ἐκεῖνον ζῶν. Ἡ δὲ ἔξωθεν περὶ τοῦτον χορεύουσα ψυχὴ περὶ αὐτὸν βλέπουσα καὶ τὸ εἴσω αὐτοῦ θεωμένη τὸν θεὸν δι' αὐτοῦ βλέπει. Καὶ οὗτος θεῶν ἀπήμων καὶ μακάριος ⟨ὁ⟩ βίος καὶ τὸ κακὸν οὐδαμοῦ ἐνταῦθα καὶ εἰ ἐνταῦθα ἔστη, κακὸν οὐδὲν ἂν ἦν, ἀλλὰ « πρῶτα καὶ δεύτερα τἀγαθὰ καὶ τρίτα περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντα ἐστί, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον πάντων καλῶν, καὶ πάντα ἐστὶν ἐκείνου, καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. »

2 5 δοὺς : δὸν Volkmann || 16 αὐτῷ : αὐτῷ πάντα C Leid Marc A || 19 αὖ : καὶ αὖ Leid || 24 περὶ αὐτόν : πρὸς αὐτόν Volkmann || 26 ὁ βίος Kirchhoff : βίος codd ὁ in marg. Vat. || 28 τρίτα περὶ : τρίτα. Καὶ περὶ Müller καὶ super lineam F.

3 Si tels sont les êtres, si telle est la réalité qui est au delà des êtres, le mal n'existe ni dans les êtres, ni dans cette réalité ; car ces choses sont bonnes. Reste donc, puisqu'il existe, qu'il existe en ce qui n'est pas ; il est en quelque sorte la forme du non être ; il se trouve dans les choses mélangées de non être et participant au non être. (Par non être j'entends non pas le non être absolu, mais seulement ce qui est autre que l'être ; de plus je prends le mot *autre*, non pas au sens où le mouvement et le repos qui sont dans l'être sont autres que l'être, mais au sens où l'image d'un être est autre que cet être, ou même au sens d'un non être encore inférieur. Telles sont les choses sensibles et les affections des choses sensibles ; tels sont, à un degré encore inférieur, les accidents de ces choses ; tel est le principe des choses sensibles ; tel est chacun de leurs constituants.) On peut en effet concevoir le mal en considérant qu'il est au bien comme le manque de mesure à la mesure, comme l'illimité à la limite, comme l'informe à la cause formelle, comme l'être éternellement déficient à l'être qui se suffit à lui-même ; il est toujours indéterminé, toujours instable, complètement passif, jamais rassasié, pauvreté complète ; voilà non pas les attributs accidentels, mais la substance même du mal ; et quelque mal particulier que l'on considère, il possède tous ces attributs (et les choses qui prennent leur part du mal et qui lui deviennent semblables, sont des choses mauvaises, mais ne sont pas l'être même du mal). A quel sujet ces propriétés appartiennent-elles, demande-t-on ? — Mais elles ne sont pas différentes de leur sujet ; elles sont ce sujet lui-même. Car, si le mal est l'accident d'un être différent de lui, il faut d'abord qu'il existe en lui-même, même s'il n'est pas une substance. C'est comme le bien ; il y a le Bien en soi, et le bon comme attribut ; de même il y a le mal en soi, et, en conformité avec lui, le mal attribut d'un être différent de lui. — Qu'est donc l'absence de mesure, si elle n'est dans une chose sans mesure ? — Elle est comme la mesure, qui n'est point dans la chose mesurée ; de même l'absence de mesure n'est pas dans la chose sans mesure. Car si elle est dans une chose, ou bien cette chose était déjà sans mesure, et puisqu'elle était déjà sans mesure, elle n'a pas besoin pour l'être de cette absence de mesure ; ou bien elle a une mesure ; mais il n'est pas possible qu'elle ait comme attribut l'absence de mesure, en tant qu'elle a une mesure.

3 Εἰ δὴ τοιαῦτά ἐστι τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη, οὐδὲ ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. Λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι οἷον εἶδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὃν καὶ περί τι τῶν μεμιγμένων τῷ μὴ ὄντι ἢ ὁπωσοῦν κοινωνούντων τῷ μὴ ὄντι. Μὴ ὂν δὲ οὕτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ᾽ ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος· οὐχ οὕτω δὲ μὴ ὄν, ὡς κίνησις καὶ στάσις ἢ περὶ τὸ ὄν, ἀλλ᾽ ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν. Τοῦτο δέ ἐστι τὸ αἰσθητὸν πᾶν καὶ ὅσα περὶ τὸ αἰσθητὸν πάθη ἢ ὕστερόν τι τούτων καὶ ὡς συμβεβηκὸς τούτοις ἢ ἀρχὴ τούτων ἢ ἕν τι τῶν συμπληρούντων τοῦτο τοιοῦτον ὄν. Ἤδη γάρ ἄν τις εἰς ἔννοιαν ἥκοι αὐτοῦ οἷον ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικὸν καὶ ἀεὶ ἐνδεὲς πρὸς αὔταρκες, ἀεὶ ἀόριστον, οὐδαμῇ ἑστώς, παμπαθές, ἀκόρητον, πενία παντελής· καὶ οὐ συμβεβηκότα ταῦτα αὐτῷ, ἀλλ᾽ οἷον οὐσία αὐτοῦ ταῦτα, καὶ ὅ τι ἂν αὐτοῦ μέρος ἴδῃς, καὶ αὐτὸ πάντα ταῦτα· τὰ δ᾽ ἄλλα, ὅσα ἂν αὐτοῦ μεταλάβῃ καὶ ὁμοιωθῇ, κακὰ μὲν γίνεσθαι, οὐχ ὅπερ δὲ κακὰ εἶναι. Τίνι οὖν ὑποστάσει ταῦτα πάρεστιν οὐχ ἕτερα ὄντα ἐκείνης, ἀλλ᾽ ἐκείνη; Καὶ γὰρ εἰ ἑτέρῳ συμβαίνει τὸ κακόν, δεῖ τι πρότερον αὐτὸ εἶναι, κἂν μὴ οὐσία τις ᾖ. Ὡς γὰρ ἀγαθὸν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὃ συμβέβηκεν, οὕτω καὶ κακὸν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ἤδη κατ᾽ ἐκεῖνο συμβεβηκὸς ἑτέρῳ. Τίς οὖν ἀμετρία, εἰ μὴ ἐν τῷ ἀμέτρῳ; [Τί δὲ μέτρον, εἰ μὴ ἐν τῷ μεμετρημένῳ;] Ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐστὶ μέτρον μὴ ἐν τῷ μεμετρημένῳ, οὕτω καὶ ἀμετρία οὐκ ἐν ἀμέτρῳ. Εἰ γὰρ ἐν ἄλλῳ, ἢ ἐν ἀμέτρῳ — ἀλλ᾽ οὐ δεῖ αὐτῷ ἀμετρίας αὐτῷ ἀμέτρῳ ὄντι — ἢ ἐν μεμετρημένῳ· ἀλλ᾽ οὐχ οἷόν τε τὸ μεμετρημένον ἀμετρίαν ἔχειν καθ᾽ ὃ μεμέτρηται. Δεῖ οὖν εἶναί τι καὶ ἄπειρον καθ᾽ αὐτὸ καὶ ἀνείδεον αὖ αὐτὸ καὶ

3 1 τοιαῦτα Kirchhoff : ταῦτα codd. || 25 τί δὲ — μεμετρημένῳ del. Müller || 30 δεῖ οὖν: καὶ οὖν BCE.

Il faut donc qu'il y ait un illimité en soi, un informe en soi, et ainsi des autres propriétés qui caractérisent la nature du mal ; et si, outre le mal, il y a des choses mauvaises, c'est qu'elles ont le mal dans leur mélange, ou bien qu'elles tendent au mal, ou bien qu'elles font le mal. Oui, le sujet en qui résident les figures et les formes, les limites et les mesures, le sujet qui s'en pare comme d'une parure étrangère à lui, puisqu'il ne tient de lui-même aucun de ces biens, le sujet qui est à la réalité comme son image, c'est lui qui est la substance du mal, si le mal peut avoir une substance ; voilà le Premier Mal, le Mal en soi que nous découvre le raisonnement.

4 La nature corporelle est mauvaise à cause de la part de matière qu'elle renferme ; mais elle n'est pas le premier mal. La forme qu'elle a n'est pas réellement à elle ; elle est privée de vie ; les corps se détruisent les uns les autres à cause de l'irrégularité de leurs mouvements ; ils sont un obstacle à l'activité de l'âme ; en perpétuel écoulement, ils évitent la permanence de l'être.

Pour l'âme, ce n'est pas en elle-même qu'elle est mauvaise ; d'ailleurs toute âme n'est pas une âme mauvaise. Qu'est-ce que l'âme mauvaise? Par exemple, dit Platon[1], pour « l'être qui a asservi cette partie de l'âme où réside naturellement le vice », c'est la partie irrationnelle ; elle admet le mal, en allant au delà ou en deçà de la mesure ; de là, l'intempérance, la lâcheté et tous les autres vices de l'âme, affections involontaires qui engendrent les opinions fausses et lui font prendre pour des biens et des maux ce qu'elle évite et ce qu'elle recherche. — Qu'est-ce qui produit ce vice? Comment peut-on le réduire à la matière comme à son principe et à sa cause? — D'abord l'âme vicieuse n'est pas extérieure à la matière. Elle n'est pas vicieuse en elle-même : donc elle se trouve mélangée au défaut de mesure ; elle n'a pas sa part de la forme qui donne l'ordre et la mesure ; car elle est mêlée au corps, et le corps est matériel[2]. De plus, est-ce que sa partie rationnelle, elle

1. *Phèdre*, 256 b. Plotin ajoute seulement : naturellement.

2. C'est l'idée indiquée dans le *Timée*, 44 a-b : « l'âme perd l'intelligence en se liant à un corps mortel ». Pour la fin du chapitre, comparer *Timée*, 43.

τὰ ἄλλα τὰ πρόσθεν, ἃ τὴν τοῦ κακοῦ ἐχαρακτήριζε φύσιν, καὶ εἴ τι μετ' ἐκεῖνο τοιοῦτον, ἢ μεμιγμένον ἔχει τοῦτο ἢ βλέπον πρὸς αὐτό ἐστι τοιοῦτον ἢ ποιητικόν ἐστι τοιούτου. Τὴν δὴ ὑποκειμένην σχήμασι καὶ εἴδεσι καὶ μορφαῖς καὶ μέτροις καὶ πέρασι καὶ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ κοσμουμένην, μηδὲν παρ' αὑτῆς ἀγαθὸν ἔχουσαν, εἴδωλον δὲ ὡς πρὸς τὰ ὄντα, κακοῦ δὲ οὐσίαν, εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι, ταύτην ἀνευρίσκει ὁ λόγος κακὸν εἶναι πρῶτον καὶ καθ' αὐτὸ κακόν.

4 Σωμάτων δὲ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν ἂν οὐ πρῶτον εἴη· ἔχει μὲν γὰρ εἶδός τι οὐκ ἀληθινὸν ἐστέρηταί τε ζωῆς φθείρει τε ἄλληλα φορᾷ τῇ παρ' αὐτῶν ἀτάκτῳ ἐμπόδιά τε ψυχῆς πρὸς τὴν αὐτῆς ἐνέργειαν φεύγει τε οὐσίαν ἀεὶ ῥέοντα, [δεύτερον κακόν], ψυχὴ δὲ καθ' ἑαυτὴν μὲν οὐ κακὴ οὐδ' αὖ πᾶσα κακή. Ἀλλὰ τίς ἡ κακή; Οἷόν, φησι, δουλωσαμένῳ μὲν ᾧ πέφυκε κακία ψυχῆς ἐγγίνεσθαι, ὡς τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς εἴδους τὸ κακὸν δεχομένου, ἀμετρίαν καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν, ἐξ ὧν καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἡ ἄλλη ψυχῆς κακία, ἀκούσια παθήματα, δόξας ψευδεῖς ἐμποιοῦντα κακά τε νομίζειν καὶ ἀγαθὰ ἃ φεύγει τε καὶ διώκει. Ἀλλὰ τί τὸ πεποιηκὸς τὴν κακίαν ταύτην καὶ πῶς εἰς ἀρχὴν ἐκείνην καὶ αἰτίαν ἀνάξεις; Ἡ πρῶτον μὲν οὐκ ἔξω ὕλης οὐδὲ καθ' αὐτὴν ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη. Μέμικται οὖν ἀμετρίᾳ καὶ ἄμοιρος εἴδους τοῦ κοσμοῦντος καὶ εἰς μέτρον ἄγοντος· σώματι γὰρ ἐγκέκραται ὕλην ἔχοντι. Ἔπειτα δὲ καὶ τὸ λογιζόμενον εἰ

38 κακοῦ δὲ : κακοῦ δὴ οὖν C Ciz Mon. A Vat. κακοῦ δὴ Marc A.

4 1 σωμάτων δὲ BC Vat. : σωμάτων δὴ AEF Müller || 2 οὐ πρῶτον del. Müller || 3 φορᾷ τῇ παρ' αὐτῶν ἀτάκτῳ Müller : φορά τε παρ' αὐτῶν ἄτακτος C Leid Vat. φθορά τε ABE || 5 δεύτερον κακόν del. Müller || 7 δουλωσαμένῳ ABE : δουλωσάμενοι CA sup. lineam Darm. Vat. (cf. Platon. *Phaedr.* 256 b) δουλωσαμένῳ (οι et η sup. lin.) F δουλωσαμένου Gollwitzer || 14 καθ' αὑτὴν ἡ : καθ' αὑτὴν εἶναι ἡ AE κατ' αὐτὴν εἶναι ἡ Creuzer.

aussi, n'est pas troublée ? Les passions l'empêchent de voir ; la matière projette son ombre sur elle ; elle incline vers la matière ; elle dirige son regard non sur ce qui est, mais sur ce qui devient ; or le principe du devenir, c'est la nature matérielle, et elle est si mauvaise qu'elle remplit de mal l'être qui n'est pas encore en elle et ne fait que la regarder. N'ayant aucune part du bien, privée de lui, purement déficiente, la matière rend semblable à elle tout ce qui a avec elle le moindre contact. Donc l'âme parfaite, tournée vers l'Intelligence, est toujours pure ; elle se détourne de la matière ; elle ne voit pas et elle n'approche pas cette chose sans limite et sans mesure, cette chose mauvaise ; pure, elle reste fixée dans les limites assignées par l'Intelligence. L'âme qui n'y reste pas et qui sort d'elle-même parce qu'elle n'est pas l'âme parfaite et l'âme première, n'est qu'une image de cette âme, à cause de tout ce qu'elle a en moins ; pleine de l'indétermination due à cette déficience, elle voit l'obscurité ; et elle est déjà matérielle parce qu'elle regarde ce que l'âme supérieure ne regarde pas (au sens où l'on dit que nous voyons même l'obscurité).

5 Mais si le défaut de bien est la raison pour laquelle elle voit l'obscurité et vit en elle, le mal est alors en ce défaut, d'où vient l'obscurité : le défaut de bien est, pour l'âme, le premier mal, et l'obscurité vient au second rang ; la nature du mal n'est plus alors dans la matière ; elle est antérieure à la matière. — Non ; le mal ne consiste pas en un défaut partiel, mais en un défaut complet de bien [1] ; la chose qui manque un peu de bien n'est pas une chose mauvaise ; elle peut même être parfaite, au moins en son genre ; mais lorsque le défaut de bien est total, comme dans la matière, nous avons le mal véritable, celui qui n'a aucune part au bien. La matière n'a même pas l'être qui lui permettrait d'avoir part au bien ; si on dit qu'elle est, c'est par équivoque ; la vérité, c'est qu'elle est un non être. Il y a un défaut de bien qui consiste à n'être pas le Bien ; mais le défaut total du bien, c'est le mal ; quand le défaut augmente, l'être peut tomber dans le mal et être déjà mauvais. Arrivez à concevoir non pas tel ou tel mal, comme l'injustice ou tel autre vice, mais le mal, celui qui

1. Plotin inspire Proclus, *de malor. subsistentia*, 255, 2 sq. Cousin.

βλάπτοιτο, ὁρᾶν κωλύεται καὶ τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἐπισκοτεῖσθαι τῇ ὕλῃ καὶ πρὸς ὕλην νενευκέναι καὶ ὅλως οὐ πρὸς οὐσίαν, ἀλλὰ πρὸς γένεσιν ὁρᾶν, ἧς ἀρχὴ ἡ ὕλης φύσις οὕτως οὖσα κακὴ ὡς καὶ τὸ μήπω ἐν αὐτῇ, μόνον δὲ βλέψαν εἰς αὐτήν, ἀναπιμπλάναι κακοῦ ἑαυτῆς. Ἄμοιρος γὰρ παντελῶς οὖσα ἀγαθοῦ καὶ στέρησις τούτου καὶ ἄκρατος ἔλλειψις ἑξομοιοῖ ἑαυτῇ πᾶν ὅ τι ἂν αὐτῆς προσάψηται ὁπωσοῦν. Ἡ μὲν οὖν τελεία καὶ πρὸς νοῦν νεύουσα ψυχὴ ἀεὶ καθαρὰ καὶ ὕλην ἀπέστραπται καὶ τὸ ἀόριστον ἅπαν καὶ τὸ ἄμετρον καὶ κακὸν οὔτε ὁρᾷ οὔτε πελάζει· καθαρὰ οὖν μένει ὁρισθεῖσα νῷ παντελῶς. Ἡ δὲ μὴ μείνασα τοῦτο, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς προελθοῦσα τῷ μὴ τελείῳ μηδὲ πρώτῳ οἷον ἴνδαλμα ἐκείνης τῷ ἐλλείμματι καθόσον ἐνέλιπεν ἀοριστίας πληρωθεῖσα σκότον ὁρᾷ καὶ ἔχει ἤδη ὕλην βλέπουσα εἰς ὃ μὴ βλέπει, ὡς λεγόμεθα ὁρᾶν καὶ τὸ σκότος.

5 Ἀλλ' εἰ ἡ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ αἰτία τοῦ ὁρᾶν καὶ συνεῖναι τῷ σκότει, τὸ κακὸν εἴη ἂν ἐν τῇ ἐλλείψει [ἢ τῷ σκότῳ] τῇ ψυχῇ καὶ πρῶτον — δεύτερον δὲ ἔστω τὸ σκότος — καὶ ἡ φύσις τοῦ κακοῦ οὐκέτι ἐν τῇ ὕλῃ, ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς ὕλης. Ἢ οὐκ ἐν τῇ ὁπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν· τὸ γοῦν ἐλλεῖπον ὀλίγον τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν, δύναται γὰρ καὶ τέλειον εἶναι ὡς πρὸς φύσιν τὴν αὐτοῦ. Ἀλλ' ὅταν παντελῶς ἐλλείπῃ, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν. Οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἡ ὕλη, ἵνα ἀγαθοῦ ταύτῃ μετεῖχεν, ἀλλ' ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ εἶναι, ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὸ μὴ εἶναι. Ἡ οὖν ἔλλειψις ἔχει μὲν τὸ μὴ ἀγαθὸν εἶναι, ἡ δὲ παντελὴς τὸ κακόν· ἡ δὲ πλείων τὸ πεσεῖν εἰς τὸ κακὸν δύνασθαι καὶ ἤδη κακόν. Τῷ χρὴ τὸ κακὸν νοεῖσθαι μὴ τόδε τὸ κακόν, οἷον ἀδικίαν ἢ ἄλλην τινὰ κακίαν, ἀλλ' ἐκεῖνο δ

31 σκότων : σκότος C Ciz Leid Vat.

5 2 ἢ τῷ σκότῳ del. Volkmann || 7 τέλειον : τέλεον AE || 11 αὐτό : αὐτὴν Volkmann || 14 χρὴ τό : χρὴ δὴ τό C.

n'est pas encore un de ces maux, celui dont ces maux sont comme des espèces, produits par l'addition d'une différence spécifique. De même il y a dans l'âme un mal générique, la méchanceté ; et ses espèces viennent soit de la matière des actions dans laquelle elle s'exerce, soit de la diversité des parties de l'âme où elle s'introduit, une de ces parties étant la connaissance ou vision, l'autre la tendance active et la passion. — Mais, dira-t-on, et les maux externes ? Comment les ramener à cette nature ? La maladie ou la pauvreté par exemple ? — La maladie est un défaut ou un excès qui se trouvent en des corps matériels qui ne retiennent pas leur ordre et leur mesure ; la laideur est la matière, quand elle n'est pas dominée par la forme ; la pauvreté est un manque et une privation, celle des choses qui nous sont nécessaires à cause de notre union avec la matière, dont la nature est l'indigence même.

Si j'ai raison, il faut conclure que nous ne sommes pas le principe de nos maux et que le mal ne nous vient pas de nous-mêmes, mais que les maux existent avant nous ; le mal possède l'homme et il le possède malgré lui. Il y a bien un moyen d'échapper aux maux qui sont dans l'âme ; certains le peuvent ; mais tous ne le peuvent pas. La matière existe bien dans les dieux sensibles, et avec elle le mal ; mais le vice proprement humain n'y est pas par là même, puisque même il n'existe pas chez tous les hommes ; car nous pouvons le dominer (quoiqu'il soit mieux encore de n'avoir pas à le faire) et le dominer par la partie immatérielle de notre être.

6 Recherchons aussi en quel sens Platon dit que « les maux ne périront pas et qu'ils existent nécessairement ; que les maux ne sont pas chez les dieux, mais qu'ils circulent toujours à travers la nature des mortels et le lieu qu'ils habitent ». Est-ce en ce sens que le ciel est pur de tout mal parce qu'il procède toujours régulièrement et d'un mouvement ordonné, et parce qu'il n'y a en lui aucune injustice et aucun vice, les corps célestes ne se faisant pas tort l'un à l'autre grâce à la belle ordonnance de leurs mouvements ? Sur terre existeraient par contre l'injustice et le désordre ; telle est la nature mortelle et telle est sa résidence. Pourtant ce qui suit dans Platon : « il faut s'enfuir d'ici » ne doit pas se rapporter aux choses de la terre. « Cette fuite », dit-il, consiste non pas

οὐδὲν μέν πω τούτων, ταῦτα δὲ οἷον εἴδη ἐκείνου προσθήκαις εἰδοποιούμενα· οἷον ἐν μὲν ψυχῇ πονηρίαν καὶ ταύτης αὖ εἴδη ἢ ὕλῃ περὶ ἣν, ἢ τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς, ἢ τῷ τὸ μὲν οἷον ὁρᾶν εἶναι, τὸ δὲ ὁρμᾶν ἢ πάσχειν. Εἰ δέ τις θεῖτο καὶ τὰ ἔξω ψυχῆς κακὰ εἶναι, πῶς ἐπ' ἐκείνην τὴν φύσιν ἀνάξει, οἷον νόσον, πενίαν; Ἢ νόσον μὲν ἔλλειψιν καὶ ὑπερβολὴν σωμάτων ἐνύλων τάξιν καὶ μέτρον οὐκ ἀνεχομένων, αἶσχος δὲ ὕλην οὐ κρατηθεῖσαν εἴδει, πενίαν δὲ ἔνδειαν καὶ στέρησιν ὧν ἐν χρείᾳ ἐσμὲν διὰ τὴν ὕλην ᾗ συνεζεύγμεθα φύσιν ἔχουσαν χρησμοσύνην εἶναι. Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, οὐ θετέον ἡμᾶς ἀρχὴν κακῶν εἶναι κακοὺς παρ' αὐτῶν ὄντας, ἀλλὰ πρὸ ἡμῶν ταῦτα· ἃ δ' ἂν ἀνθρώπους κατάσχῃ, κατέχειν οὐχ ἑκόντας, ἀλλ' εἶναι μὲν ἀποφυγὴν κακῶν τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τοῖς δυνηθεῖσι, πάντας δὲ οὐ δύνασθαι. Θεοῖς δὲ ὕλης παρούσης τοῖς αἰσθητοῖς τὸ κακὸν μὴ παρεῖναι τὴν κακίαν ἣν ἀνθρωποι ἔχουσιν, ὅτι μηδὲ ἀνθρώποις ἅπασι· κρατεῖν γὰρ αὐτῆς — ἀμείνους δέ, οἷς μὴ πάρεστι — καὶ τούτῳ κρατεῖν δὲ τῷ μὴ ἐνύλῳ ἐν αὐτοῖς ὄντι.

6 Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ πῶς λέγεται μὴ ἂν ἀπολέσθαι τὰ κακά, ἀλλ' εἶναι ἐξ ἀνάγκης· καὶ ἐν θεοῖς μὲν οὐκ εἶναι, περιπολεῖν δὲ τὴν θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον ἀεί. Ἆρ' οὖν οὕτως εἴρηται, ὡς τοῦ μὲν οὐρανοῦ καθαροῦ κακῶν ὄντος ἀεὶ ἐν τάξει ἰόντος καὶ κόσμῳ φερομένου καὶ μήτε ἀδικίας ἐκεῖ οὔσης μήτε ἄλλης κακίας μήτε ἀδικοῦντα ἄλληλα, κόσμῳ δὲ φερόμενα, ἐν γῇ δὲ τῆς ἀδικίας καὶ τῆς ἀταξίας οὔσης; Τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ θνητὴ φύσις καὶ ὅδε ὁ τόπος. Ἀλλὰ τὸ ἐντεῦθεν φεύγειν δεῖν οὐκέτι περὶ τῶν ἐπὶ γῆς λέγεται. Φυγὴ γάρ, φησιν, οὐ τὸ ἐκ γῆς ἀπελθεῖν, ἀλλὰ καὶ ὄντα ἐπὶ γῆς δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι μετὰ φρονήσεως,

16 ἐκείνου AB : ἐκείνων CE || 30 θεοῖς Schroeder : θέσις codd. || 34 ἐνύλῳ : ἐνύλῃ Marc B ὕλῃ A sup. lin.

à quitter la terre, mais à y rester et à y vivre « dans la justice et la sainteté accompagnées de la prudence ». Comme il le dit « il faut fuir la méchanceté », la méchanceté et ce qui en provient, voilà pour lui le mal. L'interlocuteur de Socrate lui dit que « le mal serait anéanti, s'il persuadait les hommes de ce qu'il disait » et Socrate répond : « Le mal existe nécessairement, parce qu'il faut qu'il y ait un contraire au bien. » Comment la méchanceté humaine [dont il parle ensuite] pourrait-elle être le contraire du Bien en soi ? Car la méchanceté est le contraire de la vertu ; mais la vertu est non pas le Bien en soi, mais un bien qui nous rend maître de la matière.

Comment le Bien en soi pourrait-il avoir un contraire ? Ce contraire serait sans qualités. Deuxième objection : est-il nécessaire dans tous les cas, si un contraire existe, que son contraire existe aussi ? Quand un contraire existe, son contraire est possible (par exemple si la santé existe, il est possible que la maladie existe), mais ce n'est pas nécessaire. — Je réponds qu'il n'est pas besoin que Platon affirme la vérité de ce principe de toute espèce de contraires, mais qu'il l'affirme seulement du bien et du mal. — Mais [et on revient à ma première objection], si le Bien est l'Être, et même est au delà de l'Être, comment peut-il avoir un contraire ? — Dans le cas des êtres particuliers, l'être n'a pas de contraire ; on le prouve par l'énumération inductive ; cette démonstration n'a pas de portée pour l'être universel. — Quel est donc le contraire de l'être en général ou des êtres premiers ? — Le contraire de l'être est le non être ; le contraire de la nature du Bien, c'est la nature et le principe du mal ; car il y a deux principes, l'un est celui des biens et l'autre celui des maux ; chacun des caractères contenus en une de ces deux natures est contraire à chacun des caractères contenus en l'autre ; donc prises dans leur ensemble elles sont contraires l'une à l'autre, et beaucoup plus encore que les autres contraires ; car les autres contraires sont de même espèce ou de même genre, et les choses dans lesquelles ils sont ont quelque caractère commun ; mais le bien est séparé du mal ; tous les éléments qui constituent l'essence de l'un ont leurs contraires dans l'essence de l'autre. Comment ne seraient-ils pas contraires au plus haut point, puisque les contraires se définissent « les choses les plus éloignées l'une de l'autre ? » Oui, la limite, la mesure et les autres caractères qui sont en la

ὡς εἶναι τὸ λεγόμενον φεύγειν κακίαν δεῖν, ὥστε τὰ κακὰ αὐτῷ ἡ κακία καὶ ὅσα ἐκ κακίας· καὶ τοῦ προσδιαλεγομένου δὲ ἀναίρεσιν λέγοντος κακῶν ἔσεσθαι, εἰ πείθοι τοὺς ἀνθρώπους ἃ λέγει, ὁ δέ φησι μὴ δύνασθαι τοῦτο γενέσθαι· τὰ γὰρ κακὰ εἶναι ἀνάγκη, ἐπείπερ τοὐναντίον τι δεῖ εἶναι τῷ ἀγαθῷ. Τὴν μὲν οὖν κακίαν τὴν περὶ ἄνθρωπον πῶς οἷόν τε ἐναντίον εἶναι ἐκείνῳ τῷ ἀγαθῷ; Ἐναντίον γὰρ τοῦτο τῇ ἀρετῇ, αὕτη δὲ οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ ἀγαθόν, δ κρατεῖν τῆς ὕλης ποιεῖ. Ἐκείνῳ δὲ τῷ ἀγαθῷ πῶς ἄν τι εἴη ἐναντίον; Οὐ γὰρ δὴ ποιόν· εἶτα τίς ἀνάγκη πανταχοῦ, εἰ θάτερον τῶν ἐναντίων, καὶ θάτερον; Ἐνδεχέσθω μὲν γὰρ καὶ ἔστω γε καὶ τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου αὐτῷ ὄντος — οἷον ὑγιείας οὔσης ἐνδέχεται καὶ νόσον εἶναι — οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης. Ἢ οὐκ ἀνάγκη λέγειν αὐτόν, ὡς ἐπὶ παντὸς ἐναντίου τοῦτο ἀληθές, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ ἀγαθοῦ εἴρηται. Ἀλλ' εἰ οὐσία τἀγαθόν, ἢ τὸ ἐπέκεινα οὐσίας, πῶς ἐστιν αὐτῷ τι ἐναντίον; Τὸ μὲν οὖν μὴ εἶναι μηδὲν οὐσίᾳ ἐναντίον ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα οὐσιῶν ἐστι πιστὸν τῇ ἐπαγωγῇ δεδειγμένον· ὅλως δὲ οὐσίᾳ οὐκ ἔστι δεδειγμένον. Ἀλλὰ τί τῇ καθόλου οὐσίᾳ ἔσται ἐναντίον καὶ ὅλως τοῖς πρώτοις; Ἢ τῇ μὲν οὐσίᾳ ἡ μὴ οὐσία, τῇ δὲ ἀγαθοῦ φύσει ἥτις ἐστὶ κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή· ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω, ἡ μὲν κακῶν, ἡ δὲ ἀγαθῶν· καὶ πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ἑκατέρᾳ ἐναντία· ὥστε καὶ τὰ ὅλα ἐναντία καὶ μᾶλλον ἐναντία ἢ τα ἄλλα. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει ὄντα ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει καὶ κοινοῦ τινός ἐστι μετειληφότα ἐν οἷς ἐστιν· ὅσα δὲ χωρίς ἐστι, καὶ ἃ τῷ ἑτέρῳ ἐστὶ συμπλήρωσις τοῦ ὅ ἐστι, ὧν τἀναντία ἐν τῷ ἑτέρῳ ἐστί, πῶς οὐ μάλιστα ἂν εἴη ἐναντία, εἴπερ ἐναντία τὰ πλεῖστον

6 27 ἢ τὸ ἐπέκεινα οὐσίας, πῶς — ἐνάντιον Müller : πῶς — ἐνάντιον ἢ τῷ (τὸ A Marc B) ἐπέκεινα οὐσίας codd. || 29 πιστὸν < τῆς τε ἀτόμου καὶ τῆς εἰδικῆς καὶ γενικῆς > Simplicius *in Categorias*, 108, 50 || 30 οὐσίᾳ E del. Müller : οὐσία || 39 συμπλήρωσις Kirchhoff : συμπληρώσει codd.

nature de Dieu sont les contraires de l'illimité, de l'excès et des autres caractères de la nature du mal; donc l'ensemble des uns est le contraire de l'ensemble des autres. De plus l'un n'a qu'un être mensonger; il est primitivement et essentiellement mensonge; à l'autre appartient l'être et l'être véritable; donc ce qui est essentiel en l'un est encore le contraire de ce qui est essentiel en l'autre, comme le vrai est le contraire du faux. Il est donc démontré qu'il n'est pas vrai en tous les cas que l'être n'a pas de contraire. Voici encore le feu et l'eau: nous admettrions que l'un est le contraire de l'autre, s'ils n'avaient pas une matière commune, dont le chaud et le sec d'une part, l'humide et le froid d'autre part sont les attributs accidentels; si on prenait en eux les seuls éléments constitutifs de leur essence sans cette matière commune, ils seraient contraires, et il y aurait alors une substance contraire à une substance[1]. Donc deux termes complètement séparés, qui n'ont rien de commun, et qui sont, par leur nature, au maximum d'éloignement, sont contraires l'un à l'autre; car ils sont contraires non point par leurs qualités, ni par des prédicats d'une catégorie quelconque, mais parce qu'ils sont éloignés le plus possible l'un de l'autre; car ils sont faits d'éléments opposés chacun à chacun, qui les constituent[2].

7 — [Pour la deuxième question :] En quel sens dit-il : « si le bien existe, le mal existe nécessairement[3] ? » Est-ce en ce sens qu'il faut de la matière dans l'univers ? Cet univers est fait nécessairement de choses contraires, et il n'existerait pas, s'il n'y avait pas de matière. — Oui, la nature de ce monde est faite d'un mélange « d'intelligence et de nécessité[4] » ; tout ce qui, en lui, vient de Dieu est bon ; le mal vient de la « nature ancienne[5] », ainsi que Platon appelle la matière qui n'a pas encore été ordonnée.

— Mais si le Tout est fait par Dieu, comment alors dit-il que le Tout est une nature mortelle ? (Admettons en effet

1. Avou que Plotin trouve chez Aristote lui-même, *de gen. et corr.*, II, 7.
2. Voir Simplicius *in Categ.*, surtout p. 109, 28 sq.
3. *Théétète*, 176 a.
4. *Timée*, 68 e.
5. *Timée*, 90 d. Comp. Proclus, *de malorum subst.*, p. 221 Cousin.

ἀλλήλων ἀφεστηκότα; Πέρατι δὴ καὶ μέτρῳ καὶ τοῖς ἄλλοις, ὅσα ἔνεστιν ἐν τῇ θείᾳ φύσει, ἀπειρία καὶ ἀμετρία καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἔχει ἡ κακὴ φύσις, ἐναντία· ὥστε καὶ τὸ ὅλον τῷ ὅλῳ ἐναντίον. Καὶ τὸ εἶναι δὲ ψευδόμενον ἔχει καὶ πρώτως καὶ ὄντως ψεῦδος· τῷ δὲ τὸ εἶναι τὸ ἀληθῶς εἶναι· ὥστε καὶ κατὰ τὸ ψεῦδος τῷ ἀληθεῖ ἐναντίον καὶ τὸ κατ' οὐσίαν τῷ κατ' οὐσίαν αὐτοῖς ἐναντίον. Ὥστε ἡμῖν ἀναπέφανται τὸ μὴ πανταχοῦ οὐσίᾳ μηδὲν εἶναι ἐναντίον· ἐπεὶ καὶ ἐπὶ πυρὸς καὶ ὕδατος ἐδεξάμεθα ἂν εἶναι ἐναντία, εἰ μὴ κοινὸν ἦν ἡ ὕλη ἐν αὐτοῖς, ἐφ' ἧς τὸ θερμὸν καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ ψυχρὸν συμβεβηκότα ἐγίγνετο· εἰ δ' ἐπ' αὐτῶν ἦν μόνα τὴν οὐσίαν αὐτῶν συμπληροῦντα ἄνευ τοῦ κοινοῦ, ἐγίγνετο ἂν ἐναντίον καὶ ἐνταῦθα οὐσία οὐσίᾳ ἐναντίον. Τὰ ἄρα πάντη κεχωρισμένα καὶ μηδὲν ἔχοντα κοινὸν καὶ πλείστην ἀπόστασιν ἔχοντα ἐν τῇ φύσει αὐτῶν ἐναντία· ἐπείπερ ἡ ἐναντίωσις οὐχ ᾗ ποιόν τι οὐδέ ὅλως ὁτιοῦν γένος τῶν ὄντων, ἀλλ' ᾗ πλεῖστον ἀλλήλων κεχώρισται καὶ ἐξ ἀντιθέτων συνέστηκε καὶ τὰ ἐναντία ποιεῖ.

7 Ἀλλὰ πῶς οὖν ἐξ ἀνάγκης, εἰ τὸ ἀγαθόν, καὶ τὸ κακόν; Ἆρ' οὖν οὕτως ὅτι ἐν τῷ παντὶ τὴν ὕλην εἶναι δεῖ; Ἐξ ἐναντίων γὰρ ἐξ ἀνάγκης τόδε τὸ πᾶν· ἢ οὐδ' ἂν εἴη μὴ ὕλης οὔσης. Μεμιγμένη [γὰρ] οὖν δὴ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου φύσις ἔκ τε νοῦ καὶ ἀνάγκης, καὶ ὅσα παρὰ θεοῦ εἰς αὐτὸν ἥκει, ἀγαθά, τὰ δὲ κακὰ ἐκ τῆς ἀρχαίας φύσεως, τὴν ὕλην λέγων τὴν ὑποκειμένην οὔπω κοσμηθεῖσαν. Ἀλλ' εἰ θεῷ τὸ ⟨πᾶν⟩, πῶς θνητὴν φύσιν; Τὸ μὲν γὰρ τόνδε τὸν τόπον

41 τοῖς ἄλλοις Müller : τὰ ἄλλα codd. || 45 τό εἶναι del. Müller || 47 αὐτοῖς Kirchhoff : αὐτῷς codd. || 50 ἐφ' ἧς : ἐφ' οἷς AE Ciz Darm. || 53 ἐναντίον del. Kirchhoff.

7 2 τὴν ὕλην εἶναι δεῖ A Müller : δεῖ τὴν ὕλην εἶναι BCE || 4 [γὰρ] Kirchhoff || 7 κοσμηθεῖσαν . Ἀλλ' εἰ θεῷ τὸ < πᾶν > conicio : κοσμηθεῖσαν εἰ θεῷτο . Ἀλλὰ codd κοσμηθεῖσαν ἐκ θεοῦ του . Ἀλλά Creuzer Bouillet κοσμηθεῖσαν εἴδεσιν . Ἀλλὰ Müller.

comme démontré que par les mots : « ce lieu » il entende l'univers). — C'est que, comme il dit, « puisque vous êtes nés, vous n'êtes pas immortels, mais grâce à moi, vous ne serez jamais détruits. » Dans ce cas, il a raison de dire que le mal ne périra pas.

— Comment donc fuir le mal ? — Il le dit : « Non pas en changeant de lieu, mais en acquérant la vertu, et en se séparant du corps » Car ainsi on se sépare de la matière ; car être avec le corps c'est aussi être avec la matière. Qu'est-ce que être ou n'être pas séparé ? Platon l'explique. Que veut dire : être auprès des dieux ? C'est être auprès des objets intelligibles ; car là sont les dieux immortels.

Pour la question de la nécessité du mal, on peut encore y répondre ainsi : puisque le Bien n'existe pas seul, il y a nécessairement dans la série des choses qui sortent de lui, ou, si l'on veut, qui en descendent et s'en écartent, un terme dernier après lequel rien ne peut plus être engendré ; ce terme, c'est le mal. Il y a nécessairement quelque chose après le Premier ; donc il y a un terme dernier ; ce terme, c'est la matière, qui n'a plus aucune part de Bien. Telle est la nécessité du mal.

8 — Mais, dit-on, ce n'est pas la matière qui nous rend méchants ; l'ignorance et les mauvais désirs ne viennent pas de la matière. Est-ce en effet le vice du corps qui produit le mal ? Si oui, ce n'est donc pas la matière, mais la forme qui le produit ; c'est par exemple l'échauffement, le refroidissement, l'amer, le salé ; toutes les espèces d'humeurs, l'état de plénitude ou de vacuité de tel ou tel organe ; d'une manière générale, l'état du corps est la raison des espèces différentes de désirs et, si l'on veut, d'erreurs. Le mal, c'est donc la forme plutôt que la matière [1]. —Même si tous ces faits sont vrais, on est forcé d'admettre néanmoins que le mal, c'est la matière. Ces qualités qui produisent le mal sont dans la matière ; séparées d'elle, elles ne le produisent pas : de même la forme de la hache ne coupe pas sans le fer. De plus ces formes, dans la matière, ne sont pas ce qu'elles seraient, si elles existaient en elles-mêmes ; ce sont des raisons engagées dans la matière, et par là même, corrompues et imprégnées

1. L'objection provient de Platon *Timée*, 87 b.

ἔστω δεικνύειν τὸ πᾶν· ἢ τὸ « ἀλλ' ἐπείπερ ἐγένεσθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔστε, οὔτι γε μὴν λυθήσεσθε δι' ἐμέ. » Εἰ δὴ οὕτως, ὀρθῶς ἂν λέγοιτο μὴ ἂν ἀπολέσθαι τὰ κακά. Πῶς οὖν ἐκφεύξεται; Οὐ τῷ τόπῳ, φησίν, ἀλλ' ἀρετὴν κτησάμενος καὶ τοῦ σώματος αὐτὸν χωρίσας· οὕτω γὰρ καὶ ὕλης· ὡς ὅ γε συνὼν τῷ σώματι καὶ ὕλῃ σύνεστι. Τὸ δὲ χωρίσαι καὶ μὴ δῆλόν που αὐτὸς ποιεῖ· τὸ δ' ἐν θεοῖς εἶναι, ἐν τοῖς νοητοῖς· οὕτοι γὰρ ἀθάνατοι. Ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ λαβεῖν καὶ οὕτω τὴν ἀνάγκην. Ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτό, ἤ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει, τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν. Ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. Καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.

8 Εἰ δέ τις λέγοι μὴ διὰ τὴν ὕλην ἡμᾶς γενέσθαι κακούς — μήτε γὰρ τὴν ἄγνοιαν διὰ τὴν ὕλην εἶναι μήτε τὰς ἐπιθυμίας τὰς πονηράς· καὶ γάρ, εἰ διὰ σώματος κακίαν ἡ σύστασις γίγνοιτο, μὴ τὴν ὕλην, ἀλλὰ τὸ εἶδος ποιεῖν, οἷον θερμότητας, ψυχρότητας, πικρόν, ἁλμυρὸν καὶ ὅσα χυμῶν εἴδη, ἔτι πληρώσεις, κενώσεις, καὶ πληρώσεις οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πληρώσεις τοιῶνδε, καὶ ὅλως τὸ τοιόνδε εἶναι τὸ ποιοῦν τὴν διαφορὰν τῶν ἐπιθυμιῶν καί, εἰ βούλει, δοξῶν ἐσφαλμένων, ὥστε τὸ εἶδος μᾶλλον ἢ τὴν ὕλην τὸ κακὸν εἶναι —· καὶ οὕτως οὐδὲν ἧττον τὴν ὕλην συγχωρεῖν ἀναγκασθήσεται τὸ κακὸν εἶναι. Ἅ τε γὰρ ποιεῖ ἡ ἐν ὕλῃ ποιότης, οὐ χωρὶς οὖσα ποιεῖ, ὥσπερ οὐδὲ τὸ σχῆμα τοῦ πελέκεως ἄνευ σιδήρου ποιεῖ· εἶτα καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἴδη οὐ ταὐτὰ ἐστιν, ἅπερ ⟨ἂν⟩ ἦν, εἰ ἐφ' ἑαυτῶν ὑπῆρχεν, ἀλλὰ λόγοι ἔνυλοι φθαρέντες ἐν ὕλῃ καὶ τῆς φύσεως τῆς

16 οὕτοι : αὐτοῦ Müller *illic* Ficin || 18 παρ' αὐτό : παρ' αὐτῷ E Vat.

8 14 ταὐτά Kirchhoff : ταῦτα || ⟨ἂν⟩ Kirchhoff.

de la nature matérielle. Le feu, pris en lui-même, ne brûle pas ; aucune autre forme, prise en elle-même, ne produit les effets qu'elle produit dès qu'elle vient dans la matière. C'est celle-ci qui se rend maîtresse de l'image de la forme qu'elle a en elle[1] ; c'est elle qui l'altère et la corrompt, en lui juxtaposant sa propre nature, qui est contraire à celle de la forme ; car elle n'ajoute pas [à la forme une autre forme, par exemple] à la forme du chaud celle du froid ; mais à la forme du chaud elle annexe son propre défaut de forme, à toute forme, son absence de forme, à l'être mesuré, son excès et son défaut : et elle arrive à faire en sorte que la forme lui appartienne et ne reste pas la forme d'un seul et même être. C'est comme la nourriture chez les animaux ; une fois absorbée, elle n'est plus ce qu'elle était en entrant ; chez un chien, elle devient sang de chien, chair de chien ; elle se transforme en humeurs de toute espèce, parce que c'est ce corps qui l'a reçue. Donc, si le corps est la cause du mal, c'est encore la matière qui est la cause du mal.

— Il fallait la dominer, dira-t-on. — Le principe capable de la dominer ne se purifie qu'en la fuyant. L'intensité des désirs et leur manière d'être dépendent du tempérament corporel ; et on ne les domine pas, tant qu'on est lié à ce tempérament ; ce sont des défauts organiques qui émoussent notre jugement et lui enlèvent chaleur et activité ; les défauts contraires nous rendent légers et inconsistants. Une autre preuve en est la variation de nos dispositions selon les occasions ; les désirs et la réflexion sont surexcités, chez les uns, par la nourriture, et chez les autres, par le jeûne, et nous sommes différents, selon que nous avons absorbé telle ou telle nourriture.

Donc le premier mal, c'est la démesure ; le deuxième mal, c'est d'acquérir cette démesure, par ressemblance ou par participation, et de la prendre comme attribut. Ou encore : le premier mal, c'est l'obscurité ; le second mal, c'est de recevoir l'obscurité. Donc l'ignorance, qui est le vice et la démesure dans l'âme, est le second mal et non le mal en soi. De même la vertu n'est pas le premier bien ; elle n'est un bien que par sa ressemblance et sa participation au premier bien.

1. La « forme » reste transcendante ; c'est son image seule qui est absorbée par la matière.

ἐκείνης ἀναπλησθέντες· οὐδὲ γὰρ τὸ πῦρ αὐτὸ καίει οὐδ' ἄλλο τι τῶν ἐφ' ἑαυτῶν ταῦτα ἐργάζεται, ἃ ἐν τῇ ὕλῃ γινόμενα λέγεται ποιεῖν. Γενομένη γὰρ κυρία τοῦ εἰς αὐτὴν ἐμφαντασθέντος φθείρει αὐτὸ καὶ διόλλυσι τὴν αὐτῆς παραθεῖσα φύσιν ἐναντίαν οὖσαν, οὐ τῷ θερμῷ τὸ ψυχρὸν προσφέρουσα, ἀλλὰ τῷ εἴδει τοῦ θερμοῦ τὸ αὐτῆς ἀνείδεον προσάγουσα καὶ τὴν ἀμορφίαν τῇ μορφῇ καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν τῷ μεμετρημένῳ, ἕως ἂν αὐτὸ ποιήσῃ αὐτῆς, ἀλλὰ μὴ τοῦ αὐτοῦ ἔτι εἶναι, ὥσπερ ἐν τροφῇ ζῴων τὸ εἰσενεχθὲν μηκέτι εἶναι ὅπερ προσελήλυθεν, ἀλλ' αἷμα κυνὸς καὶ πᾶν κύνειον, καὶ χυμοὶ πάντες ὥσπερ τοῦ δεξαμένου ἐκείνου. Εἰ δὴ σῶμα αἴτιον τῶν κακῶν, ὕλη ἂν εἴη καὶ ταύτῃ αἴτιον τῶν κακῶν. Ἀλλὰ κρατεῖν ἔδει, ἄλλος ἂν εἶπoι. Ἀλλ' οὐ καθαρὸν τὸ δυνάμενον κρατεῖν, εἰ μὴ φύγοι. Καὶ σφοδρότεραι δὲ αἱ ἐπιθυμίαι κράσει τοιᾷδε σωμάτων, ἄλλαι δ' ἄλλων, ὥστε μὴ κρατεῖν τὸ ἐν ἑκάστῳ — ἀμβλύτεροι δὲ καὶ πρὸς τὸ κρίνειν διὰ σωμάτων κάκην κατεψυγμένοι καὶ ἐμπεποδισμένοι — αἱ δ' ἐναντίαι ⟨ποιοῦσι⟩ κούφους ⟨καὶ⟩ ἀνερματίστους. Μαρτυροῦσι δὲ ταῦτα καὶ αἱ πρὸς καιρὸν ἕξεις. Πλήρεις μὲν γὰρ ἄλλοι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ταῖς διανοίαις, κενοὶ δὲ ἄλλοι, καὶ ταδὶ πληρωθέντες ἄλλοι, ταδὶ δὲ ἄλλοι. Ἔστω δὴ πρώτως μὲν τὸ ἄμετρον κακόν, τὸ δ' ἐν ἀμετρίᾳ γενόμενον ἢ ὁμοιώσει ἢ μεταλήψει τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ δευτέρως κακόν· καὶ πρώτως μὲν τὸ σκότος, τὸ δὲ ἐσκοτισμένον δευτέρως ὡσαύτως. Κακία δὴ ἄγνοια οὖσα καὶ ἀμετρία περὶ ψυχὴν δευτέρως κακὸν καὶ οὐκ αὐτοκακόν· οὐδὲ γὰρ ἀρετὴ πρῶτον ἀγαθόν, ἀλλ' ὅτι ὡμοίωται ἢ μετείληφεν αὐτοῦ.

23 αὐτῆς: αὑτῆς Vat. || 24 μὴ τοῦ αὐτοῦ AE : μὴ αὐτοῦ Vat. Darm, μὴ αὑτοῦ BC Müller *non sui iuris* Ficin || 26 ὥσπερ τοῦ δεξαμένου ἐκείνου conicio : ὅπερ τοῦ δεξαμένου ἐκείνου codd ὅπερ τὸ δεξάμενον ἐκεῖνο Kirchhoff ὅπερ τὸ δεξάμενον ἐκείνους Volkmann || 34 ποιοῦσι κούφους καὶ Müller || 41 δὴ Vat. Kirchhoff : δ' ἡ codd.

9 — Par quelle faculté connaissons-nous vice et vertu ? Et le vice d'abord ? (La vertu, nous la connaissons par l'intelligence elle-même et par la sagesse ; elle se connaît elle-même ; mais le vice ?) — Avec une règle, nous savons si une ligne est droite et si elle ne l'est pas ; grâce à la vertu, nous connaissons ce qui est en désaccord avec elle. — Avons-nous ou non l'intuition de ce désaccord, je veux dire du vice ? — Non pas l'intuition du vice total, qui est infini, et que nous pensons seulement négativement, comme négation de la vertu, mais seulement l'intuition du vice partiel par ce qui lui manque de vertu ; en voyant un être partiellement vertueux, nous saisissons, par la partie de la vertu qu'il possède, celle qui lui manque et qui, présente dans la vertu totale, est absente ici ; c'est cette privation que nous appelons vice sans définir ce qu'elle est d'une manière positive. Il en est de même dans le cas de la matière : un visage est laid, parce que la raison séminale n'a pu dominer la matière et en cacher la laideur ; nous nous représentons la laideur par le défaut de la forme.

— Mais comment nous représenter ce qui n'a absolument aucune forme ? — C'est en niant absolument toute forme ; nous appelons matière, ce en quoi il n'y a pas de forme du tout ; et il faut percevoir intérieurement cette absence de forme, en niant toute forme, si nous voulons avoir la vision de la matière. Aussi c'est l'intelligence qui la voit, mais une intelligence différente d'elle-même, qui n'est pas la véritable intelligence, parce qu'elle se résigne à voir ce qui ne lui appartient pas. Elle est comme l'œil qui s'écarte de la lumière afin de voir l'obscurité ; il ne voit plus, puisqu'il a abandonné la lumière à l'aide de laquelle il ne peut voir l'obscurité ; sans elle donc, il ne peut voir ; il peut seulement ne pas voir, et en cela consiste sa vision de l'obscurité, autant qu'elle est possible. De même l'intelligence abandonne sa lumière intérieure, sort d'elle-même et avance jusqu'à un domaine qui n'est plus le sien ; elle n'y amène pas avec elle sa propre lumière, et elle est affectée d'une manière contraire à son être, afin de voir la réalité contraire à la sienne.

10 Assez là-dessus. — La matière, dit-on, est sans qualités. En quel sens, alors, est-elle mauvaise ? — Sans qualités, cela veut dire que, prise en elle-même, elle ne possède aucune des qualités qu'elle reçoit et qui sont en elle comme en un

9 Τίνι οὖν ἐγνωρίσαμεν ταῦτα; Καὶ πρῶτον κακίαν τίνι; Ἀρετὴν μὲν γὰρ νῷ αὐτῷ καὶ φρονήσει· αὐτὴν γὰρ γνωρίζει· κακίαν δὲ πῶς; Ἢ ὥσπερ κανόνι τὸ ὀρθὸν καὶ μή, οὕτω καὶ τὸ μὴ ἐναρμόζον τῇ ἀρετῇ [κακίαν]; Βλέποντες οὖν αὐτὸ ἢ μὴ βλέποντες, τὴν κακίαν λέγω; Ἢ τὴν μὲν παντελῆ κακίαν οὐ βλέποντες, καὶ γὰρ ἄπειρον· ἀφαιρέσει οὖν τὸ μηδαμοῦ τοῦτο· τὴν δὲ μὴ παντελῆ τῷ ἐλλείπειν τούτῳ. Μέρος οὖν ὁρῶντες τῷ παρόντι μέρει τὸ ἀπὸν λαμβάνοντες, ὅ ἐστι μὲν ἐν τῷ ὅλῳ εἶδει, ἐκεῖ δὲ ἄπεστιν, οὕτω κακίαν λέγομεν ἐν ἀορίστῳ τὸ ἐστερημένον καταλιπόντες. Καὶ δὴ ἐπὶ τῆς ὕλης οἷον αἰσχρόν τι πρόσωπον ἰδόντες οὐ κρατήσαντος ἐν αὐτῷ τοῦ λόγου, ὥστε κρύψαι τὸ τῆς ὕλης αἶσχος, αἰσχρὸν φανταζόμεθα τῇ τοῦ εἴδους ἐλλείψει. Ὃ δὲ μηδαμῇ εἴδους τετύχηκε, πῶς; Ἢ τὸ παράπαν [εἶδος] ἀφαιροῦντες πᾶν εἶδος ᾧ μὴ τοῦτο πάρεστι, λέγομεν εἶναι ὕλην, ἀμορφίαν καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν λαβόντες ἐν τῷ πᾶν εἶδος ἀφελεῖν, εἰ ἐμέλλομεν ὕλην θεάσασθαι. Διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς, τολμήσας ἰδεῖν τὰ μὴ αὐτοῦ. Ὥσπερ ὄμμα ἀποστῆσαν αὐτὸ φωτός, ἵνα ἴδῃ τὸ σκότος, καὶ μὴ ἴδῃ τῷ καταλιπεῖν τὸ φῶς, μεθ' οὗ οὐκ ἦν ἰδεῖν αὐτό· οὐδ' αὖ ἄνευ αὐτοῦ οἷόν τε ἦν ἰδεῖν, ἀλλὰ μὴ ἰδεῖν, ἵνα γένηται αὐτῷ ὡς οἷόν τε ἦν ἰδεῖν — οὕτως οὖν καὶ νοῦς, εἴσω αὑτοῦ τὸ αὐτοῦ καταλιπὼν φῶς καὶ οἷον ἔξω αὑτοῦ προελθὼν εἰς τὰ μὴ αὐτοῦ [ἐλθών], μὴ ἐπαγόμενος τὸ ἑαυτοῦ φῶς ἔπαθε τοὐναντίον ἢ ἐστιν, ἵν' ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον.

10 Καὶ ταῦτα μὲν ταύτῃ. Ἄποιος δὲ οὖσα πῶς κακή; Ἢ ἄποιος λέγεται τῷ μηδὲν ἔχειν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς τούτων τῶν ποιοτήτων ἃς δέξεται καὶ [αἳ] ἐν αὐτῇ ὡς

9 4 κακίαν del. Kirchhoff || 15 τοῦτο Volkmann : ταῦτα || εἶδος del. Kirchhoff || 19 αὑτοῦ Volkmann : αὐτοῦ codd. || 20 φῶς μεθ' οὗ Ciz Müller : φῶς ἵνα ἴδῃ τὸ σκότος μεθ' οὗ ABE || 21 ἄνευ αὐτοῦ Vind. Kirchhoff : ἄνευ τοῦ ceteri codd. || 24 ἐλθών del. Volkmann.

sujet, mais non pas qu'elle n'a pas une nature propre. Or, si elle a une nature propre, qu'est-ce qui empêche que cette nature soit mauvaise, sans que *mauvais* signifie une qualité? Aussi bien la qualité, c'est ce par quoi un sujet, différent d'elle, est dit tel ou tel ; elle est donc un attribut, une chose qui est en une autre chose. Mais la matière n'est pas en autre chose ; elle est un sujet auquel appartiennent des attributs ; et comme ce sujet n'a pas de qualités parmi ses attributs, on dit qu'il est sans qualités. Si donc un être est qualifié d'après la qualité qu'il possède, comment donc la matière, qui n'admet point la qualité, pourrait-elle être qualifiée telle ou telle? On a donc raison de dire à la fois qu'elle est sans qualité, et qu'elle est mauvaise ; être mauvais, pour elle, ce n'est pas avoir une qualité, mais c'est n'en pas avoir ; elle ne serait peut-être pas mauvaise, si elle était une forme, et non une nature contraire à la forme.

11 — Mais, dira-t-on, la nature contraire à la forme, c'est la privation ; or la privation est toujours en un sujet et n'a pas par elle-même de réalité substantielle[1] ; si donc le mal consiste en une privation, il sera dans un sujet privé de forme ; il n'existera donc pas par lui-même. Ce sujet est-il l'âme? Le mal et le vice seront alors la privation d'une forme en l'âme, et non pas une réalité extérieure à elle. Par ailleurs, certains arguments visent à nier complètement l'existence de la matière ; d'autres, en admettant son existence, prouvent qu'elle n'est pas mauvaise. Il ne faudrait pas alors chercher le mal ailleurs que dans l'âme, où on le pose comme l'absence du bien. — Si la privation est privation d'une forme dont la présence est utile à un être, et si, dans l'âme, elle est la privation du bien, si, d'autre part, l'âme produit le vice en elle-même par sa propre raison séminale, elle ne contient donc aucun bien ; alors, elle n'a pas la vie [qui est un bien] ; elle est donc inanimée, puisqu'elle n'a pas la vie ; voici donc une âme qui ne serait pas une âme! Or il faut qu'elle possède la vie, par sa définition même ; la privation du bien ne lui vient donc pas de sa propre nature ; elle a la

1. Ce principe est tiré d'Aristote ; l'objection se rattache aux mêmes préoccupations que le chapitre 6 ; l'idée que la privation pourrait être une réalité en soi est une des thèses platoniciennes les

ὑποκειμένῳ ἔσονται, οὐ μὴν οὕτως, ὡς μηδεμίαν φύσιν ἔχειν. Εἰ δὴ ἔχει τινὰ φύσιν, ταύτην τὴν φύσιν τί κωλύει κακὴν εἶναι, οὐχ οὕτω δὲ κακήν, ὡς ποιόν; Ἐπειδὴ καὶ τὸ ποιὸν τοῦτό ἐστι, καθ' ὃ ἕτερον ποιὸν λέγεται. Συμβεβηκὸς οὖν τὸ ποιὸν καὶ ἐν ἄλλῳ· ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἐν ἄλλῳ, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ τὸ συμβεβηκὸς περὶ αὐτό. Τοῦ οὖν ποιοῦ τὴν φύσιν συμβεβηκότος ἔχοντος οὐ τυχοῦσα ἄποιος λέγεται. Εἰ τοίνυν καὶ ἡ ποιότης αὐτὴ ἄποιος, πῶς ἡ ὕλη οὐ δεξαμένη ποιότητα ποιὰ ἂν λέγοιτο; Ὀρθῶς ἄρα λέγεται καὶ ἄποιος εἶναι καὶ κακή· οὐ γὰρ λέγεται κακὴ τῷ ποιότητα ἔχειν, ἀλλὰ μᾶλλον τῷ ποιότητα μὴ ἔχειν, ἵνα μὴ ᾖ ἴσως κακὴ εἶδος οὖσα, ἀλλὰ [μὴ] ἐναντία τῷ εἶδει φύσις.

11 Ἀλλ' ἡ ἐναντία τῷ εἴδει παντὶ φύσις στέρησις· στέρησις δὲ ἀεὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐπ' αὐτῆς οὐχ ὑπόστασις· ὥστε τὸ κακὸν εἰ ἐν στερήσει, ἐν τῷ ἐστερημένῳ εἴδους τὸ κακὸν ἔσται· ὥστε καθ' ἑαυτὸ οὐκ ἔσται. Εἰ οὖν ἐν τῇ ψυχῇ ἔσται κακόν, ἡ στέρησις ἐν αὐτῇ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακία ἔσται καὶ οὐδὲν ἔξω. Ἐπεὶ καὶ ἄλλοι λόγοι τὴν ὕλην ὅλως ἀναιρεῖν ἀξιοῦσιν, οἱ δὲ οὐδ' αὐτὴν κακὴν εἶναι οὖσαν. Οὐδὲν οὖν δεῖ ἄλλοθεν ζητεῖν τὸ κακόν, ἀλλὰ θέμενον ἐν ψυχῇ οὕτω θέσθαι ἀπουσίαν ἀγαθοῦ εἶναι. Ἀλλ' εἰ ἡ στέρησις ἐπιβάλλοντός ἐστι παρεῖναι εἴδους τινός, εἰ τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις ἐν ψυχῇ, τὴν δὲ κακίαν ἐν αὐτῇ ποιεῖ τῷ λόγῳ τῷ ἑαυτῆς, ἡ ψυχὴ οὐδὲν ἔχει ἀγαθόν· οὐ τοίνυν οὐδὲ ζωὴν οὖσα ψυχή. Ἄψυχον ἄρα ἔσται ἡ ψυχή, εἴπερ μηδὲ ζωήν· ὥστε ψυχὴ οὖσα οὐκ ἔσται ψυχή. Ἔχει ἄρα τῷ ἑαυτῆς λόγῳ ζωήν· ὥστε οὐ στερησιν ἔχει τὴν τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῆς. Ἀγαθοειδὲς ἄρα ἔχουσά τι

10 11 εἰ τοίνυν καὶ ἡ ποιότης αὐτὴ ἄποιος] corruptum mihi videtur : εἰ τοίνυν κατὰ ποιότητά ἐστι ποιόν fortasse (cf. Arist. *Categ.* 7, 12) || 13 λέγεται : λέγοιτο E || 15] Ciz Leid : ἢν ABEF || μὴ del. Volkmann.

11 12 αὐτῇ : αὐτῇ Volkmann.

forme du bien ; elle possède un bien qui est la trace de l'intelligence en elle ; elle n'est point par elle-même un être mauvais ; elle n'est donc point le premier mal, et le premier mal n'est pas un de ses attributs, puisque le bien n'en est pas complètement absent.

12 — Répondra-t-on que le vice et le mal intérieurs à l'âme ne sont pas une privation totale du bien, mais une privation partielle ? — C'est donc que, possédant une partie du bien et privée de l'autre partie, elle a un sentiment mélangé de bien et de mal ; le mal n'y est donc pas sans mélange, et l'on n'y découvre pas encore le mal premier dans toute sa pureté. Ajoutez que le bien appartiendra à l'âme par son essence et le mal par accident.

13 — Le mal de l'âme, dit-on, ne serait-il pas un obstacle pour l'âme, comme le mal de l'œil est l'obstacle à la vision ? — En ce cas, c'est le mal en soi qui produit le mal dans l'âme, et, s'il le produit, c'est donc qu'il est lui-même autre chose. Si donc le vice est un obstacle à l'activité de l'âme, il produit le mal sans être lui-même le mal ; et inversement la vertu n'est pas le bien, mais elle y concourt seulement ; et si la vertu n'est pas le bien, le vice n'est pas le mal. De plus la vertu n'est pas le beau en soi ni le bien en soi ; le vice n'est donc pas le laid en soi ni le mal en soi. Nous disons : la vertu n'est pas le beau en soi ni le bien en soi, parce que le beau en soi et le bien en soi sont avant elle et au delà d'elle ; et elle est bonne et belle par participation. En montant au-dessus de la vertu, on trouve le beau et le bien, et en descendant au-dessous du vice, on trouve le mal en soi, soit qu'on le contemple, quelle que soit d'ailleurs la nature de cette contemplation, soit qu'on devienne soi-même mauvais en y participant ; on se trouve alors complètement dans la région de la dissemblance ; se plongeant en elle, on fait une chute dans un bourbier obscur [1] ; car, si l'âme va jusqu'au vice absolu, elle cesse d'être vicieuse, et elle échange le vice pour

plus attaquées par les péripatéticiens de l'époque (cf. Alex. d'Aphrod., *in Metaphys.* p. 795, 31).

1. Le bourbier, et, un peu plus loin, la mort de l'âme et le Hadès sont des images des plus ordinaires dans la piété néoplatonicienne ;

ἀγαθὸν νοῦ ἴχνος καὶ οὐ κακὸν παρ' αὐτῆς· οὐκ ἄρα οὐδὲ πρώτως κακὸν οὐδὲ συμβεβηκός τι αὐτῇ τὸ πρώτως κακόν, ὅτι μηδὲ ἄπεστιν αὐτῆς πᾶν τὸ ἀγαθόν.

12 Τί οὖν, εἰ μὴ παντελῆ στέρησιν λέγοι ἀγαθοῦ τὴν κακίαν καὶ τὸ κακὸν τὸ ἐν ψυχῇ, ἀλλά τινα στέρησιν ἀγαθοῦ; Ἀλλ' εἰ τοῦτο, τὸ μὲν ἔχουσα, τοῦ δὲ ἐστερημένη, μικτὴν ἕξει τὴν αἴσθησιν καὶ οὐκ ἄκρατον τὸ κακόν, καὶ οὔπω εὕρηται τὸ πρῶτον καὶ ἄκρατον κακόν· καὶ τὸ μὲν ἀγαθὸν τῇ ψυχῇ ἔσται ἐν οὐσίᾳ, συμβεβηκὸς δέ τι τὸ κακόν.

13 Εἰ μὴ ἄρα τούτῳ κακόν, ᾗ ἐμπόδιον, ὥσπερ ὀφθαλμῷ πρὸς τὸ βλέπειν. Ἀλλ' οὕτω ποιητικὸν κακοῦ ἔσται τὸ κακὸν αὐτοῖς, καὶ οὕτω ποιητικόν, ὡς ἑτέρου τοῦ κακοῦ αὐτοῦ ὄντος. Εἰ οὖν ἡ κακία ἐμπόδιον τῇ ψυχῇ, ποιητικὸν κακοῦ, ἀλλ' οὐ τὸ κακὸν ἡ κακία ἔσται· καὶ ἡ ἀρετὴ δὲ οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἢ ὡς συνεργόν· ὥστε, εἰ μὴ ἡ ἀρετὴ τὸ ἀγαθόν, οὐδ' ἡ κακία τὸ κακόν. Εἶτα καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτὸ τὸ καλὸν οὐδ' αὐτοαγαθόν· οὐ τοίνυν οὐδὲ ἡ κακία αὐτὸ τὸ αἰσχρὸν οὐδ' αὐτοκακόν. Ἔφαμεν δὲ τὴν ἀρετὴν οὐκ αὐτοκαλὸν οὐδ' αὐτοαγαθόν, ὅτι πρὸ αὐτῆς καὶ ἐπέκεινα αὐτῆς αὐτοκαλὸν καὶ αὐτοαγαθόν· καὶ μεταλήψει πως ἀγαθὸν καὶ καλόν. Ὡς οὖν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν, οὕτω καὶ ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνοντι τὸ κακὸν αὐτό, ἀρξαμένῳ μὲν ἀπὸ τῆς κακίας ⟨καὶ⟩ θεωροῦντι μὲν ἡ θεωρία ἥτις ἐστὶ τοῦ κακοῦ αὐτοῦ, γινομένῳ δὲ ἡ μετάληψις αὐτοῦ· γίνεται γὰρ παντάπασιν ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ, ἔνθα δὺς εἰς αὐτὴν εἰς βόρβορον σκοτεινὸν ἔσται πεσών· ἐπεὶ καὶ εἰ παντελῶς ἴοι ἡ ψυχὴ εἰς παντελῆ κακίαν, οὐκέτι κακίαν ἕξει, ἀλλ' ἑτέραν φύσιν τὴν

13 3 αὐτοῖς : αὐτῆς A ex correct. Darm. αὐτῇ Volkmann || 14 ἀρξαμένῳ μὲν ἀπὸ τῆς κακίας glossa videtur Creuzer Müller || καὶ Volkmann || 18 ἴοι A sup. lin. Marc B Vat. in marg. : εἴη BCE

une autre nature encore pire ; il y a encore quelque chose d'humain dans le vice, et il est mélangé avec son contraire. L'âme alors meurt, comme meurt une âme ; mourir pour elle, tant qu'elle est encore plongée dans le corps, c'est s'enfoncer dans la matière et s'en rassasier ; et, quand elle est sortie du corps, c'est reposer dans la matière, jusqu'à ce qu'elle remonte et retire ses regards du bourbier ; c'est là venir dans le Hadès et y sommeiller.

14 — Le vice, dira-t-on, c'est la faiblesse de l'âme ; l'âme mauvaise est l'âme passionnée, mobile, entraînée de vice en vice, impulsive, irritable, trop prompte à juger et cédant sans difficulté aux représentations obscures ; elle est comme ces ouvrages fragiles de l'art ou de la nature, qu'un souffle ou un tourbillon suffisent à détruire[1]. — Cherchons ce qu'est cette faiblesse et d'où elle vient. Car la faiblesse de l'âme n'est pas comme celle du corps ; dans celle du corps il y a aussi incapacité d'agir et passivité ; c'est pourquoi, on emploie, par analogie, le mot faiblesse (à moins que la cause de la faiblesse ne soit dans les deux cas la même, à savoir la matière). Mais il faut aller au fond des choses : quelle est donc la cause de ce qu'on appelle la faiblesse de l'âme ? Ce n'est certes pas la condensation ou la raréfaction, la maigreur ou l'embonpoint, ou une maladie comme la fièvre, qui produisent la faiblesse de l'âme. Cette faiblesse existe nécessairement ou bien dans l'âme complètement séparée de la matière ou bien dans l'âme unie à la matière, ou bien dans l'une et l'autre. Si donc elle n'est pas dans l'âme séparée de la matière (cette âme en effet est pure ; elle a, comme on dit des ailes ; elle est parfaite et ne trouve pas d'obstacle à son activité), il reste qu'elle soit dans l'âme déchue qui n'est ni pure ni purifiée ; et la faiblesse est, pour cette âme, non pas la suppression de quelque chose qu'elle possède, mais l'addition d'un élément

comp. Philon d'Alex., *quis rer. div. heres* 78 ; *de mutat. nom.* 107 : elles viennent surtout du *Gorgias* et du *Phédon*.

1. La thèse, ici indiquée, par la terminologie comme par le fond des idées, se rattache au stoïcisme (comparer I 4 et 5, et Arnim *Fragm. Vet. St.* III n° 548) ; pourtant elle n'en suppose pas moins la triple division platonicienne de l'âme en désir, colère et intelligence ; c'est d'un stoïcisme platonisant.

χείρω ἠλλάξατο· ἔτι γὰρ ἀνθρωπικὸν ἡ κακία μεμιγμένη τινὶ ἐναντίῳ. Ἀποθνῄσκει οὖν, ὡς ψυχὴ ἂν θάνοι, καὶ ὁ θάνατος αὐτῇ καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένῃ ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδῦναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς καὶ ἐξελθούσῃ ἐκεῖ κεῖσθαι, ἕως ⟨ἂν⟩ ἀναδράμῃ καὶ ἀφέλῃ πως τὴν ὄψιν ἐκ τοῦ βορβόρου· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐν ᾅδου ἐλθόντα ἐπικαταδαρθεῖν.

14 Εἰ δέ τις ἀσθένειαν ψυχῆς τὴν κακίαν λέγοι — εὐπαθῆ γοῦν καὶ εὐκίνητον εἶναι τὴν κακὴν ἀπὸ παντὸς εἰς ἅπαν κακὸν φερομένην, εὐκίνητον μὲν εἰς ἐπιθυμίας, εὐερέθιστον δὲ εἰς ὀργάς, προπετῆ δὲ εἰς συγκαταθέσεις, καὶ ταῖς ἀμυδραῖς φαντασίαις εἴκουσαν ῥᾳδίως, οἷα τὰ ἀσθενέστατα τῶν τέχνῃ ἢ φύσει πεποιημένων, ἃ ῥᾳδίαν ἔχει ὑπό τε πνευμάτων ὑπό τε εἰλήσεων τὴν φθοράν — ἄξιον ἂν εἴη ζητεῖν, τίς καὶ πόθεν ἡ ἀσθένεια τῇ ψυχῇ. Οὐ γὰρ δή, ὥσπερ ἐπὶ τῶν σωμάτων, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸ ἀσθενές· ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐκεῖ ἡ πρὸς τὸ ἔργον ἀδυναμία καὶ τὸ εὐπαθές, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀναλογίᾳ τὴν τῆς ἀσθενείας ἔσχε προσηγορίαν· εἰ μὴ ταύτῃ εἰς τὸ αὐτὸ αἴτιον ἡ ὕλη τῆς ἀσθενείας. Ἀλλὰ προσιτέον ἐγγὺς τῷ λόγῳ, τί τὸ αἴτιον ἐν τῷ λεγομένῳ ἀσθενεῖ τῆς ψυχῆς· οὐ γὰρ δὴ πυκνότητες ἢ ἀραιότητες οὐδ᾽ αὖ ἰσχνότητες ἢ παχύτητες ἢ νόσος, ὥσπερ τις πυρετός, ἀσθενῆ ἐποίησε ψυχὴν εἶναι. Ἀνάγκη δὴ τὴν τοιαύτην ἀσθένειαν ψυχῆς ἢ ἐν ταῖς χωριστοῖς παντελῶς ἢ ἐν ταῖς ἐνύλοις ἢ ἐν ἀμφοτέραις εἶναι. Εἰ δὲ μὴ ἐν ταῖς χωρὶς ὕλης — καθαραὶ γὰρ πᾶσαι καὶ τὸ λεγόμενον ἐπιτερωμέναι καὶ τέλειοι καὶ τὸ ἔργον αὐταῖς ἀνεμπόδιστον — λοιπὸν ἐν ταῖς πεσούσαις εἶναι τὴν ἀσθένειαν, ταῖς οὐ καθαραῖς οὐδὲ κεκαθαρμέναις, καὶ ἡ ἀσθένεια αὐταῖς εἴη ἂν οὐκ ἀφαίρεσις τινός, ἀλλ᾽

24 ἂν Creuzer.

14 9 τῆς om. C || 11 τὴν : τὸ CE Ciz || 12 τὸ αὐτὸ lacunula fortasse Kirchhoff || 19 εἰ δὲ C Müller : εἰ δὴ ABE.

qui lui est étranger, comme la phlegme ou la bile dans le corps. Et, si l'on saisit clairement et comme il convient la cause de la chute de l'âme, la solution de la question devient évidente. La matière est une réalité et l'âme aussi ; et il y a pour elles un seul et même lieu (il n'y a pas en effet une région pour la matière, et une région séparée pour l'âme, par exemple la région terrestre pour la matière, et la région de l'air pour l'âme ; quand on parle d'une région séparée où serait l'âme, on veut dire qu'elle n'est pas dans la matière, qu'elle ne lui est pas unie, qu'il ne se forme pas un être composé de l'âme et de la matière, qu'elle n'est pas dans la matière comme dans un sujet ; voilà ce que veut dire sa séparation). Or l'âme a des puissances multiples et elle occupe le commencement, le milieu et la fin. La matière, présente, réclame et importune l'âme, en voulant pénétrer en elle. Mais le lieu des âmes est sacré et il n'y a rien en lui qui n'ait sa part de l'âme.

La matière, s'exposant à sa lumière, est illuminée ; mais elle ne peut recevoir l'être qui lui envoie ses rayons ; cet être ne subit nullement la matière bien qu'elle lui soit présente, et il ne la voit même pas à cause de sa méchanceté. En revanche, le rayonnement et la lumière qui viennent de lui sont obscurcis par la matière ; elle se mélange à eux et les affaiblit ; elle est la cause du devenir et de la venue des âmes en elle ; car l'âme ne viendrait pas en la matière, si la matière ne lui était présente. Telle est la chute de l'âme ; elle vient dans la matière et s'affaiblit, parce qu'elle n'a plus toutes ses puissances[1] ; la matière les empêche de passer à l'acte, en occupant le lieu que l'âme occupe, et en la forçant, pour ainsi dire, à se resserrer ; elle vole ce rayon qu'elle a reçu et le rend mauvais, jusqu'à ce qu'il puisse remonter à sa source.

C'est donc la matière qui est pour l'âme cause de faiblesse et de vice ; c'est elle d'abord qui est mauvaise et qui est le premier mal ; à cause de la matière, l'âme qui l'a subie devient génératrice du devenir ; en communion avec la matière, elle devient mauvaise ; la présence de la matière en

1. Ce n'est pas l'âme à proprement parler, qui tombe, mais son image ; comparer p. 124, note 1.

ἀλλοτρίου παρουσία, ὥσπερ φλέγματος ἢ χολῆς ἐν σώματι. Τοῦ δὲ πτώματος τὸ αἴτιον ψυχῇ σαφέστερον λαμβάνουσι καὶ ὡς προσήκει λαβεῖν καταφανὲς ἔσται τὸ ζητούμενον [ἡ ψυχῆς ἀσθένεια]. Ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὖσιν ὕλη, ἔστι δὲ καὶ ψυχή, καὶ οἷον τόπος εἷς τις. Οὐ γὰρ χωρὶς μὲν ὁ τόπος τῇ ὕλῃ, χωρὶς δ' αὖ ὁ τῆς ψυχῆς — οἷον ὁ μὲν ἐν γῇ τῇ ὕλῃ, ὁ δὲ ἐν ἀέρι τῇ ψυχῇ — ἀλλ' ὁ τόπος τῇ ψυχῇ χωρὶς τὸ μὴ ἐν ὕλῃ· τοῦτο δὲ τὸ μὴ ἑνωθῆναι τῇ ὕλῃ· τοῦτο δὲ τὸ μὴ ἔν τι ἐξ αὐτῆς καὶ ὕλης γενέσθαι· τοῦτο δὲ τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ τῇ ὕλῃ γενέσθαι· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ χωρὶς εἶναι. Δυνάμεις δὲ ψυχῆς πολλαὶ καὶ ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ ἔσχατα ψυχὴ ἔχει· ὕλη δὲ παροῦσα προσαιτεῖ καὶ οἷον ἐνοχλεῖ καὶ εἰς τὸ εἴσω παρελθεῖν θέλει· πᾶς ἐὲ ὁ χῶρος ἱερὸς καὶ οὐδέν ἐστιν, ὃ ἄμοιρόν ἐστι ψυχῆς. Ἐλλάμπεται οὖν ὑποβάλλουσα ἑαυτὴν καὶ ἀφ' οὗ μὲν ἐλλάμπεται οὐ δύναται λαβεῖν· οὐ γὰρ ἀνέχεται αὐτὴν ἐκεῖνο καίτοι παροῦσαν, ὅτι μὴ ὁρᾷ διὰ κάκην. Τὴν δὲ ἔλλαμψιν καὶ τὸ ἐκεῖθεν φῶς ἐσκότωσε τῇ μίξει καὶ ἀσθενὲς πεποίηκε τὴν γένεσιν αὐτὴ παρασχοῦσα καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν· οὐ γὰρ ἂν ἦλθε τῷ μὴ παρόντι. Καὶ τοῦτό ἐστι πτῶμα τῆς ψυχῆς τὸ οὕτως ἐλθεῖν εἰς ὕλην καὶ ἀσθενεῖν, ὅτι πᾶσαι αἱ δυνάμεις οὐ πάρεισιν εἰς ἐνέργειαν κωλυούσης ὕλης παρεῖναι τῷ τὸν τόπον ὃν κατέχει αὐτὴ καταλαβεῖν καὶ οἷον συσπειραθῆναι ποιῆσαι ἐκείνην, ὃ δὲ ἔλαβεν οἷον κλέψασα ποιῆσαι κακὸν εἶναι, ἕως ἂν δυνηθῇ ἀναδραμεῖν. Ὕλη τοίνυν καὶ ἀσθενείας ψυχῇ αἰτία καὶ κακίας αἰτία. Πρότερον ἄρα κακὴ αὐτὴ καὶ πρῶτον κακόν· καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τῇ ὕλῃ ἐγέννησε παθοῦσα, καὶ εἰ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακή,

27 ἡ ψυχῆς ἀσθένεια glossa Kirchhoff || οὖν omis. ABCE Ciz Leid || 31 τὸ μὴ : τῷ μὴ Müller || δέ τό : δέ τῷ Kirchhoff || 32-33 τό bis : τῷ Kirchhoff || 42 αὐτὴ : αὐτῇ C Vat. || 47 συσπειραθηναι : συστραφῆναι B in marg. E in marg. || 51 τῇ ὕλῃ Müller : τὴν ὕλην codd.

est cause ; elle ne s'engagerait pas dans le devenir, si, grâce à la présence de la matière, elle ne recevait en elle la réalité qui n'est pas, mais devient.

15 Mais, dit-on, la matière n'existe pas. — Il faut donc tirer de notre traité sur la matière une démonstration de la nécessité de son existence substantielle ; nous en avons en effet amplement parlé ailleurs. — Mais, dit-on encore, le mal n'est pas une réalité. — Il faut donc alors supprimer aussi le bien, et aussi tout objet de désir, et par conséquent le désir lui-même, l'aversion et la pensée ; car on ne désire que le bien ; on n'a d'aversion que pour le mal ; la pensée et la sagesse sont la connaissance du bien et du mal, et elles sont elles-mêmes un bien. Il y a donc nécessairement un bien et un bien sans mélange de mal, puis des choses mélangées de bien et de mal ; si elles ont une part plus grande de mal, elles aboutissent finalement au mal total ; si elles en ont une moindre part, elles tendent au bien, à mesure que cette part s'amoindrit. Que serait le mal pour l'âme elle-même ? Que serait-il pour l'âme qui n'est pas en contact avec une réalité inférieure à elle ? Il n'y aurait plus alors ni désir, ni peine, ni colère, ni crainte ; car que craint-on, sinon que le composé du corps et de l'âme soit dissous ? La peine et la souffrance ont lieu, quand il se dissout. Le désir accompagne un état de trouble dans ce composé et la prévision d'un remède qui met fin à cet état. La représentation ? C'est le choc de la partie irrationnelle de l'âme par un objet extérieur ; elle reçoit ce choc, parce qu'elle n'est pas indivisible. L'opinion fausse vient de ce que l'âme sort de la vérité ; et elle en sort, parce qu'elle n'est pas pure. Le désir qui nous mène à l'intelligence est tout autre chose ; l'âme s'y unit exclusivement à l'intelligence ; elle s'y fixe et ne s'incline plus vers les êtres inférieurs. Mais le mal n'existe pas isolément, grâce au pouvoir et à la nature du bien ; il se montre nécessairement pris dans les liens de la beauté, comme un captif couvert de chaînes d'or ; ces liens le cachent, afin que sa réalité soit invisible aux dieux, afin qu'il ne soit pas toujours devant le regard des hommes et afin que ceux-ci, même lorsqu'ils le voient, puissent, grâce aux images qui le recouvrent, se souvenir de la beauté et s'unir à elle.

ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα· οὐ γὰρ ἄν ἐγένετο εἰς αὐτὴν μὴ τῇ παρουσίᾳ αὐτῆς τὴν γένεσιν λαβοῦσα.

15 Εἰ δέ τις τὴν ὕλην μή φησιν εἶναι, δεικτέον αὐτῷ ἐκ τῶν περὶ ὕλης λόγων τὴν ἀνάγκην τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς διὰ πλειόνων ἐκεῖ περὶ τούτου εἰρημένου. Κακὸν δὲ εἴ τις λέγοι τὸ παράπαν ἐν τοῖς οὖσι μὴ εἶναι, ἀνάγκη αὐτῷ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀναιρεῖν καὶ μηδὲ ὀρεκτὸν μηδὲν εἶναι· μὴ τοίνυν μηδ' ὄρεξιν μηδ' αὖ ἔκκλισιν μηδὲ νόησιν· ἡ γὰρ ὄρεξις ἀγαθοῦ, ἡ δὲ ἔκκλισις κακοῦ, ἡ δὲ νόησις καὶ ἡ φρόνησις ἀγαθοῦ ἐστι καὶ κακοῦ, καὶ αὕτη ἕν τι τῶν ἀγαθῶν. Εἶναι μὲν οὖν δεῖ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἄμικτον ἀγαθόν, τὸ δὲ μεμιγμένον ἤδη ἐκ κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ, καὶ πλείονος τοῦ κακοῦ μεταλαβὸν ἤδη καὶ αὐτὸ συντελέσαν ἐκείνῳ τῷ ὅλως κακῷ, ἐλάττονος δέ, ᾗ ἠλάττωται, τῷ ἀγαθῷ· ἐπεὶ καὶ ψυχῇ τί ἂν εἴη κακόν; Ἢ τίνι ἂν μὴ ἐφαψαμένῃ τῆς φύσεως τῆς χείρονος; Ἐπεὶ οὐδ' ἐπιθυμίαι οὐδ' αὖ λῦπαι, οὐ θυμοί, οὐ φόβοι· καὶ γὰρ φόβοι τῷ συνθέτῳ, μὴ λυθῇ, καὶ λῦπαι καὶ ἀλγηδόνες λυομένου· ἐπιθυμίαι δὲ ἐνοχλοῦντός τινος τῇ συστάσει ἤ, ἵνα μὴ ἐνοχλῇ, ἴασιν προνοουμένου. Φαντασία δὲ πληγὴ ἀλόγου ἔξωθεν· δέχεται δὲ τὴν πληγὴν διὰ τοῦ οὐκ ἀμεροῦς· καὶ δόξαι ψευδεῖς ἔξω γενομένῃ τοῦ ἀληθοῦς αὐτοῦ· ἔξω δὲ γίνεται τῷ μὴ εἶναι καθαρά. Ἡ δὲ πρὸς νοῦν ὄρεξις ἄλλο· συνεῖναι γὰρ δεῖ μόνον καὶ ἐν αὐτῷ ἱδρυμένην, οὐ νεύουσαν εἰς τὸ χεῖρον. Τὸ δὲ κακὸν οὐ μόνον ἐστὶ [κακὸν] διὰ δύναμιν ἀγαθοῦ καὶ φύσιν, ἐπείπερ ἐφάνη ἐξ ἀνάγκης περιληφθὲν δεσμοῖς τισι καλοῖς, οἷα δεσμῶταί τινες χρυσῷ, κρύπτεται ⟨δὲ⟩ τούτοις, ἵνα οὖσα μὴ ὁρῷτο τοῖς θεοῖς, καὶ ἄνθρωποι ἔχοιεν μὴ ἀεὶ τὸ κακὸν βλέπειν, ἀλλ' ὅταν καὶ βλέπωσιν, εἰδώλοις τοῦ καλοῦ εἰς ἀνάμνησιν συνῶσιν.

15 12 ὅλως; κακῷ Müller : ὅλῳ κακόν codd. || ἠλάττωται : ἐλαττωται C || 19 διὰ τοῦ : διά του AB || 23 κακόν del. Müller || 25 κρύπτεται δὲ Müller : καὶ κρύπτεται Ciz Volkmann.

NOTICE

Cette courte prédication, destinée à empêcher le suicide, ne peut avoir été écrite, comme on l'a quelquefois pensé, à l'occasion de l'accès de mélancolie qui donna à Porphyre le désir de quitter la vie; car elle date d'une époque antérieure à l'arrivée de Porphyre dans l'école; elle emprunte presque tous ses traits à la prédication morale populaire contre le suicide, telle qu'on la trouve chez Épictète; elle a, sans doute, dans la diatribe, des modèles plus anciens. Elle dépasse en effet singulièrement les courtes indications du *Phédon* (62) sur la question. Deux des arguments (il faut attendre la dissolution naturelle des liens du corps et de l'âme; le temps de la mort est fixé par le destin) sont des arguments stoïciens (Épictète I, 29, 28). L'argument final (il faut vivre pour progresser moralement) et le troisième (le suicide est le résultat des passions) répondent aussi à des préoccupations d'Épictète (I, 29, 29; I, 1, 26). Le quatrième argument (il faut accepter même la folie) est la négation de l'opinion contraire généralement acceptée par les Stoïciens (Cf. Marc Aurèle, III, 1), mais qui ne paraît pas être celle d'Épictète[1]. Restent quelques traits qui viennent d'une inspiration différente ; la citation de l'oracle chaldaïque au début, la croyance que le suicide ne rompt pas les liens avec le corps, et celle que le poison a une action nocive sur l'âme. Ce sont vraisemblablement des idées d'origine pythagoricienne[2].

1. *Entretiens*, II, 17, 33 ; cf. Bonhöffer, *Ethik des Stoiker Epictets*, Stuttgart, 1894, p. 32.

2. Cumont, *Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, *Revue des Ét. gr.*, 1919, p. 153.

Ce traité a été commenté par Porphyre dans l'ouvrage perdu περὶ ἐπανόδου ψυχῆς. C'est de là que Macrobe a tiré l'analyse qu'il donne faussement comme étant celle du traité même de Plotin [1]. Peut-être, le passage de David l'Arménien (Cramer, *Anecdota parisiana*, vol. IV, p. 403) contenant du même traité une prétendue analyse, qui s'en écarte beaucoup par la forme et par le fond, vient-il de la même source [2].

1. *Comment. du songe de Scipion*, I, 13 sq. Cf. Cumont, art. cité.

2. Le texte et le sens des trois premières lignes sont très incertains ; en se référant à cette idée très habituelle chez Plotin, que la fuite ou sortie de l'âme ne signifie pas une sortie matérielle, mais n'est qu'une métaphore pour exprimer une disposition vertueuse (par exemple 1, 2, 1, 3-5) on peut comprendre que Plotin oppose ici à la sortie effective de l'âme la disposition intérieure, nécessaire à cette sortie ; l'âme acquiert cette disposition sans passer dans un autre séjour, et tout en restant dans le corps.

ENNÉADE I, 9 [16]

DU SUICIDE RAISONNABLE

« Ne fais pas sortir par violence l'âme du corps, pour qu'elle ne sorte pas ainsi. » Car elle s'en ira bien si elle a la disposition qu'il faut pour s'en aller : « s'en aller », c'est passer dans un autre séjour. L'âme restera plutôt, et elle laissera le corps se détacher d'elle tout entier, quand il n'est plus besoin pour elle de changer de lieu, mais qu'elle est déjà tout à fait hors du corps. — Comment donc le corps se détache-t-il de l'âme ? — Lorsque l'âme n'a plus aucun lien avec lui ; et le corps ne peut plus la maintenir dans ses liens, dès qu'il a perdu la liaison harmonique, grâce à laquelle il possédait une âme. — Qu'arrive-t-il donc si l'on emploie des moyens violents pour rompre cette harmonie du corps ? — On fait alors violence au corps pour le détacher de l'âme ; ce n'est plus lui qui laisse l'âme partir. Et c'est la passion qui fait rompre ces liens ; c'est l'ennui, le chagrin ou la colère ; il ne faut pas agir ainsi. — Mais, si l'on s'apercevait que la folie va venir ? — Il est peu probable que la folie s'empare du sage ; mais si elle vient, qu'il la mette au nombre de ces événements nécessaires que nous acceptons, étant données les circonstances, bien que nous ne les voulions pas en eux-mêmes.

D'ailleurs il est sans doute nuisible à l'âme d'employer le poison pour faire sortir l'âme du corps. De plus puisque le temps qui a été donné à chacun de nous est fixé par le destin, il est dangereux de le prévenir, à moins, comme nous le disons, qu'il n'y ait absolue nécessité. Enfin, tels nous sommes en sortant du corps, tel est le rang que nous occuperons là-bas ; tant que nos progrès peuvent encore continuer, il ne faut donc pas faire sortir l'âme du corps.

IX [16]

ΠΕΡΙ ΕΥΛΟΓΟΥ ΕΞΑΓΩΓΗΣ

Οὐκ ἐξάξει⟨ς⟩, ἵνα μὴ ἐξίῃ ἐξελεύσεται γὰρ ἔχουσά τι, ἵνα καὶ ἐξέλθῃ, τό τε ἐξελθεῖν ἐστι μεταβῆναι εἰς ἄλλον τόπον· ἀλλὰ μενεῖ τὸ σῶμα ἀποστῆναι πᾶν αὐτῆς, ὅτε μὴ δεῖται μετελθεῖν, ἀλλ' ἔστι πάντη ἔξω. Πῶς οὖν ἀφίσταται τὸ σῶμα[1]; Ὅταν μηδὲν ἔτι δεδεμένον ᾖ τῆς ψυχῆς, ἀδυνατοῦντος [ἔτι] τοῦ σώματος συνδεῖν, τῆς ἁρμονίας αὐτοῦ οὐκέτι οὔσης, ἣν ἔχον εἶχε τὴν ψυχήν. Τί οὖν, εἰ μηχανήσαιτό τις λυθῆναι τὸ σῶμα, Ἢ ἐβιάσατο καὶ ἀπέστη αὐτός, οὐκ ἐκεῖνο ἀφῆκε· καὶ ὅτε λύει οὐκ ἀπαθής, ἀλλ' ἢ δυσχέρανσις ἢ λύπη ἢ θυμός· δεῖ δὲ μηδὲν πράττειν. Εἰ οὖν ἀρχὴν αἴσθοιτο τοῦ ληρεῖν; Ἢ τάχα μὲν οὐ περὶ σπουδαῖον· εἰ δὲ καὶ γένοιτο, τάττοιτο ἂν ἐν τοῖς ἀναγκαίοις τοῦτο καὶ ἐκ περιστάσεως αἱρετοῖς, οὐχ ἁπλῶς αἱρετοῖς. Καὶ γὰρ ἡ τῶν φαρμάκων προσαγωγὴ πρὸς ἔξοδον ψυχῆς τάχα ἂν ψυχῇ οὐ πρόσφορος. Καὶ εἰ εἱμαρμένος χρόνος ὁ δοθεὶς ἑκάστῳ, πρὸ τούτου οὐκ εὐτυχές, εἰ μή, ὥσπερ φαμέν, ἀναγκαῖον. Εἰ δέ, οἷος ἕκαστος ἔξεισι, τοιαύτην ἴσχει ἐκεῖ τάξιν, εἰς τὸ προκόπτειν οὔσης ἐπιδόσεως οὐκ ἐξακτέον.

16 1 οὐκ ἐξάξεις Catalogus Porphyrii in *Vita Plotini*, 4, 53 : οὐκ ἐξάξεις, ἵνα μὴ ἐξίῃ ἔχουσά τι addid Bouillet e Zoroastro *Orac. magn.* || **6** ἔτι del. Volkmann || συνδεῖν : ἐνδεῖν Volkmann.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION. 1

VIE DE PLOTIN. 1

PREMIÈRE ENNEADE

I. Qu'est-ce que l'animal ? 35
II. Des vertus. 46
III. De la dialectique. 60
IV. Du bonheur. 67
V. Le bonheur s'accroît-il avec le temps ? 86
VI. Du beau 93
VII. Du premier bien et des autres biens. 107
VIII. Qu'est-ce que les maux et d'où viennent-ils ? . . . 111
IX. Du suicide raisonnable. 113

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES-LETTRES »

95, Boulevard Raspail, PARIS

R. C. 17.053.

FÉVRIER 1924.

VIENNENT DE PARAITRE

COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE

Sous le patronage de l'Association Guillaume BUDÉ
Couronnée par l'Académie Française.

PLATON

Tome VIII, 2e partie. — Théétète.

Texte établi et traduit par M. A. Diès, professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest.	12 fr.	25 fr.
La traduction seule.	6	13
Le texte seul.	7	15

EURIPIDE

Tome III — Héraclès. — Les Suppliantes. — Ion.

Texte établi et traduit par MM. H. Grégoire, Professeur à l'Université de Bruxelles, et L. Parmentier, Professeur à l'Université de Liège.	20	40
La traduction seule.	10	21
Le texte seul.	11	23

OVIDE

L'Art d'Aimer.

Texte établi et traduit par M. Bornecque, Professeur à la Faculté des Lettres de Lille.	9	19
La traduction seule.	5	11
Le texte seul.	6	13

TIBULLE

Élégies.

Texte établi et traduit par M. Ponchont, Professeur au Lycée Lakanal.	16	33
La traduction seule.	8	17
Le texte seul.	9	19

COLLECTION DE COMMENTAIRES D'AUTEURS ANCIENS

THÉOPHRASTE

Caractères.

Commentaire exégétique et critique par M. O. Navarre. . 20

COLLECTION DE LITTÉRATURE GÉNÉRALE

L'ADOLESCENCE DE RABELAIS EN POITOU

par M. Jean Plattard. 10 22

LE DRAME DE MASSINGER

par M. Chelli (préface de M. E. Legouis). 25

OUVRAGES DÉJA PUBLIÉS

1° COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE

Pindare, 4 vol., par M. A. Puech.
Eschyle, tome I, par M. P. Mazon.
Sophocle, tome I, par M. P. Masqueray.
Aristophane, tome I, par MM. V. Coulon et H. Van Daele.
Antiphon, par M. L. Gernet.
Isée, par M. P. Roussel.
Platon, tome I, par M. A. Croiset.
Platon, tomes II et III, par M. A. Croiset.
Platon, tome VIII 1, par M. A. Diès.
Aristote, *Constitution d'Athènes*, par M. B. Haussoullier et G. Mathieu.
Théophraste, *Caractères*, par M. O. Navarre.
Callimaque, par M. E. Cahen.

Lucrèce, 2 vol., par M. A. Ernout.
Catulle, par M. G. Lafaye.
Cicéron *Discours*, tomes I, II, III, par M. H. de la Ville de Mirmont.
Cicéron, *L'Orateur*, par M. H. Bornecque.
Cicéron, *De l'orateur*, tome I, par M. E. Courbaud.
Cicéron, *Brutus*, par M. J. Martha.
Cornélius Népos, par Mlle A. M. Guillemin.
Le Poème de l'Etna, par M. J. Vessereau.
Sénèque, *de la Clémence*, par M. F. Préchac.
Sénèque, *Dialogues*, tome I et II, par M. A. Bourgery.
Sénèque, *Dialogues*, tome III, par M. R. Waltz.
Pétrone, par M. A. Ernout.
Tacite, *Histoires*, 2 vol., par M. H. Goelzer.
Tacite, *Opera minora*, par MM. H. Goelzer, H. Bornecque, G. Rabaud.
Tacite, *Annales*, tome I, par M. H. Goelzer.
Perse, par M. A. Cartault.
Juvénal, par MM. P. de Labriolle et F. Villeneuve.

2° COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES

Histoire de la littérature latine chrétienne (2e édition), par M. P. de Labriolle.
Règles pour éditions critiques, par M. L. Havet.
Sénèque prosateur, par M. A. Bourgery.

3° COLLECTION DE TEXTES ET DOCUMENTS

Iuliani imperatoris Epistulae, Leges, Poematia, Fragmenta varia, coll. rec. I. Bidez et Fr. Cumont.
De Re Metrica tractatus graeci inediti, cong. rec. W. J. W. Koster.

4° COLLECTION DE LITTÉRATURE GÉNÉRALE

Sir Roger de Coverley et autres Essais littéraires, par Sir J. G. Frazer.
Sur les traces de Pausanias, par Sir J. G. Frazer.
Les Mémoires de Jean-Chrysostome Pasek, par P. Cazin.
Adam Mickiewicz et le Romantisme, par S. Szpotanski.
Guillaume Budé et les Origines de l'humanisme en France, par J. Plattard.

32128

94,51
P 724B

AUTHOR PLOTIN

TITLE Ennéades I, ed. Bréhier, Emile

DATE LOANED | BORROWER'S NAME

[redacted]

FEB 4 1974 238 JSTB

RENEWED JUN 13 1974

MAR 25 1974

MAY 13 1985 Plansey SEP 11 GTU 17322

DEC 14 1988 Plansey JUN 12 1989 GTU 437

194.51
P 724B

32128